Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1925_22_1-2

228.78

BIBLISCHE STUDIEN

BEGRÜNDET VON

PROF. DR. OTTO BARDENHEWER

FORTGEFÜHRT VON

DR. JOH. GÖTTSBERGER UND DR. JOS. SICKENBERGER

PROFESSOR DER ALTTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN MÜNCHEN

PROFESSOR DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN MÜNCHEN

ZWEIUNDZWANZIGSTER BAND

ERSTES UND ZWEITES HEFT

FREIBURG IM BREISGAU 1925

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

DIE ERSTEN GEGNER DER JOHANNESSCHRIFTEN

VON

DR. AUGUST BLUDAU

BISCHOF VON ERMLAND

FREIBURG IM BREISGAU 1925
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

5445

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 22 Iulii 1925

✠ **Carolus**, Archiep.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die Einlösung eines von mir als Professor der neutestamentlichen Exegese an der Universität Münster i. W. meinen Zuhörern gegebenen Versprechens. Daß diese Einlösung sich solange verzögerte, hat seinen Grund zunächst in meiner veränderten Lebensstellung, dann in den schweren Jahren des Weltkriegs und der Nachkriegszeit, welche die Studien und die Erscheinungen des Büchermarktes ungünstig beeinflussen mußten. — Die erste Anregung zu der Untersuchung bot die Abhandlung von E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi (1904), in welcher die Behauptung aufgestellt war, es handle sich bei den Alogern nur um einen Mann, der niemand anders sei als der schon von Salmon vermutete Presbyter Cajus von Rom; Cajus habe nicht nur die Apokalypse, sondern auch das Evangelium Johannis verworfen und dem Häretiker Cerinth zugeschrieben. Die Aufstellung gab mir Anlaß, die Berichte über die Bestreiter der Johannesschriften bei Irenäus, Eusebius, Epiphanius, Filastrius nebst ihren Einwänden und Widerlegungen genauer und ausführlicher, als es bisher geschehen ist, zu untersuchen, zu kritisieren und auf ihre Quellen zurückzuführen. Die Untersuchung über die sog. Aloger des Epiphanius nimmt einen breiteren Raum ein, weil die Uneinigkeit und Verschiedenheit der Meinungen über sie eine gründlichere Auseinandersetzung notwendig machte.

Frauenburg (Ostpreußen), den 15. Juli 1925

Der Verfasser.

INHALT

Seite

Literaturverzeichnis VII

§ 1. Die Schriften des hl. Johannes in der Überlieferung . . 1
§ 2. Die Gegner des Johannesevangeliums bei Irenäus . . 10
§ 3. Cajus von Rom und die Apokalypse 40
§ 4. Cajus und das Johannesevangelium 66
§ 5. Die Aloger 73
§ 6. Die Einwände der Aloger gegen das Johannesevangelium . 80
§ 7. Die Widerlegung der Einwände bei Epiphanius . . . 87
§ 8. Die Einwürfe der Aloger gegen die Apokalypse und ihre Widerlegung bei Epiphanius 120
§ 9. Die Aloger und die Johannesbriefe 129
§ 10. Die Zueignung der Johannesschriften an Cerinth . . 131
§ 11. Die Häresie der Aloger 137
§ 12. Die Quellen des Epiphanius in Haer. 51 150
§ 13. Heimat und Zeit der Aloger 181
§ 14. Die Johannesschriften in dem Fragmentum Muratorianum und in den monarchianischen Prologen 200
§ 15. Jo Kap. 21 und die Aloger 212
§ 16. Ist Cajus der einzige Aloger? 220

Literaturverzeichnis.

Aall Anathon, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur I. Leipzig 1899.

Aberle M. (-Schanz P.). Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1877.

Achelis Hans, Hippolytstudien, in TU 16, 4. Leipzig 1897.

— Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten. 2 Bde. Ebd. 1912.

Adam K., Der Kirchenbegriff Tertullians, in Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VI 4. Paderborn 1907.

Alès Adhémar d', La théologie de Tertullien. Paris 1905.

— La théologie de Saint Hippolyte. Ebd. 1906.

Allo E.-B., Saint Jean. L'Apocalypse. Paris 1921.

Assemani J. S., Bibliotheca orientalis III 1. Romae 1725.

Atzberger L., Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. Br. 1896.

Augusti J. Ch. W., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. [4] Leipzig 1835.

Babut Ch., Priscillien et le Priscillianisme. Paris 1909.

Bach J., Monatstag und Jahr des Todes Christi. Freiburg i. Br. 1912.

Bacon B. W., The fourth Gospel in research and debate. New York 1910.

Baljon J. M. S., Geschiedenis van de Boeken des Nieuwen Verbonds. Utrecht 1901.

Bardenhewer O., Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Freiburg i. Br. 1877.

— Patrologie. [3] Ebd. 1910.

— Geschichte der altkirchlichen Literatur I. [2] Ebd. 1913.

Barth Fr., Einleitung in das Neue Testament. [3] Gütersloh 1911.

Batiffol P., Anciennes Littératures chrétiennes. Paris 1897.

Bauer Ad., Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121, in TU 29, 1. Leipzig 1905.

Bauer W., Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1909.

— Johannes, im Handbuch zum Neuen Testament II. Ebd. 1912.

Baumstark A., Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922.

Baur F. Chr., Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1835.

— Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Ebd. 1847.

— Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. [3] Ebd. 1863.

Bebber J. van, Zur Chronologie des Lebens Jesu. Münster i. W. 1898.
Belser J., Einleitung in das Neue Testament. [2]Freiburg i. Br. 1905.
— Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. Ebd. 1907.
Bertholdt L., Historisch-kritische Einleitung in sämtliche kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Erlangen 1812—1819.
Bilfinger G., Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. II: Das germanische Julfest. Stuttgart 1901.
Bisping A., Erklärung der Apokalypse des Johannes. Münster i. W. 1876.
Blass Fr., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. [2]Göttingen 1902.
Bleek-Mangold, Einleitung in das Neue Testament. [4]Berlin 1886.
— Beiträge zur Evangelienkritik. Ebd. 1846.
Bonwetsch N., Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881.
Bousset W., Die Offenbarung Johannis. [2]Göttingen 1906.
Bretschneider K. G., Probabilia de Evang. et Epist. Ioannis Apost. indole et origine. Lipsiae 1820.
Calmes Th., L'Évangile selon Saint Jean. Paris 1904.
Camerlynck A., Saint Irénée et le Canon du Nouveau Testament. Louvain 1896.
— De quarti Evangelii auctore dissertatio. Lovanii 1899.
Caspari C. P., Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III. Christiania 1875.
Chapman J., Notes on the early history of the Vulg. Gospels. Oxford 1908.
— John the Presbyter and the fourth Gospel. Ebd. 1911.
Cladder H., Unsere Evangelien. Freiburg i. Br. 1919.
Clemen C., Die Entstehung des Johannisevangeliums. Halle 1912.
Cornely R., Historica et critica introductio in U. T. libros sacros. Paris. 1885.
Corssen P., Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, in TU 15, 1. Leipzig 1896.
Credner A., Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Berlin 1860.
Dausch P., Das Johannesevangelium. [3]Münster i. W. 1909.
Diekamp Fr., Hippolytos von Theben. Münster i. W. 1898.
Döllinger J., Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Regensburg 1853.
Dorner A., Grundriß der Dogmengeschichte. Berlin 1899.
Drummond J., An inquiry into the character and authorship of the fourth Gospel. London 1903.
Duchesne L., Origines du culte chrétien. [5]Paris 1909.
Düsterwald Fr., Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. Freiburg i. Br. 1890.
Ebrard J. H. A., Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. [3]Frankfurt a. M. 1868.

Ehrhard A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. Freiburg i. Br. 1900.

Eichhorn Gottfr., Einleitung in das Neue Testament. Göttingen 1804 bis 1827.

Esser G., Wer war Praxeas? Bonn 1910.

Ewald G. H. A., Comment. in Apoc. Ioannis exegeticus et criticus. Lipsiae 1828.

— Die johanneischen Schriften. Göttingen 1861/62.

Feder Alfr. L., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus ... Freiburg i. Br. 1906.

Feilmoser A. B., Einleitung in die Bücher des Neuen Bundes. [2]Tübingen 1830.

Feine P., Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1913.

Ficker G., Studien zur Hippolytfrage. Leipzig 1893.

Fonck L., Die Wunder des Herrn im Evangelium. Innsbruck 1903.

Funk Fr. X., Die Apostolischen Konstitutionen. Rottenburg 1891. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II. Paderborn 1899.

Gieseler J. K. L., Lehrbuch der Kirchengeschichte I. [4]Bonn 1844.

Godet, Einleitung in das Neue Testament (deutsch von Reineck) II. Hannover 1899 ff.

Gregory R., Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1909.

Grimm (-Zahn), Das Leben Jesu V. [2]Regensburg 1900.

Gutjahr F. S., Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums. Graz 1904.

Hagenbach K. R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. [6]Leipzig 1888.

Haneberg B. D., Geschichte der biblischen Offenbarung. [4]Regensburg 1876.

Haneberg (-Schegg), Evangelium nach Johannes I. München 1878.

Harnack Ad., Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg i. Br. 1889.

— Die Gwynnschen Kajus- und Hippolytus-Fragmente, in TU 6, 3. Leipzig 1890.

— Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. II: Die Chronologie. Ebd. 1897—1904.

— Lehrbuch der Dogmengeschichte I. [4]Tübingen 1909.

— Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts, in TU 37, 4. Leipzig 1911.

— Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigste Folge der neuen Schöpfung, in Beiträgen zur Einleitung in das Neue Testament 6. Ebd. 1914.

— Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott, in TU 45. [2]Ebd. 1924.

Harris J. Rendel, Hermas in Arcadia and other essays. Cambridge 1896.

Hartl V., Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu. Münster i. W. 1917.

Hautsch E., Die Evangelienzitate des Origenes, in TU 34. Leipzig 1909.
Heer J. M., Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, in Biblische Studien XII 4. Freiburg i. Br. 1910.
Hefele, Konziliengeschichte I. [2]Freiburg i. Br. 1873.
Heigl B., Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse. Echtheit und Glaubwürdigkeit. Freiburg i. Br. 1916.
Heinichen F. A., De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis. Lipsiae 1829.
Heinrici G., Die Valentinische Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin 1871.
Henle Fr. A., Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. München 1884.
Hergenröther (-Kirsch), Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I. [6]Freiburg i. Br. 1924.
Hesse F. H., Das Muratorische Fragment. Gießen 1873.
Hilgenfeld Ad., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875.
— Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Ebd. 1884.
— Kanon und Kritik des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung. Halle 1863.
Hirscht A., Die Apokalypse und ihre neueste Kritik. Leipzig 1895.
Hoh J., Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament, in Neutestamentliche Abhandlungen VII 4/5. Münster i. W. 1919.
Holl K., Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius, in TU 36, 2. Leipzig 1910.
— Der Ursprung des Epiphanienfestes, in Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften XXIX (1917) 402—438.
Holtzmann H., Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. [3]Freiburg i. Br. 1892.
Homanner W., Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, in Biblische Studien XIII 3. Freiburg i. Br. 1908.
Hoennicke G., Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin 1908.
Hozakowski Wl., De chronographia Clementis Alexandrini. Monasterii 1896.
Hug L., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. [4]Stuttgart und Tübingen 1847.
Jackson H. L., The fourth Gospel and some recent German criticism. Cambridge 1906.
Jacquier E., Histoire des Livres du Nouveau Testament IV. Paris 1908.
Jordan Herm., Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig 1911.
Jülicher Ad., Einleitung in das Neue Testament. [5/6]Tübingen 1906.
Kattenbusch F., Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung I. Leipzig 1894, II 1900.
Kaulen Fr., Einleitung in die Heilige Schrift III. [4]Freiburg 1899.
Kellner H., Jesus von Nazareth . . . Regensburg 1908.

Keppler P., Das Johannes-Evangelium und das 1. Jahrhundert. Rottenburg 1883.

Ketter P., Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker, in Neutestamentliche Abhandlungen VII 3. Münster i. W. 1918.

Klebba E., Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien übersetzt, in Bibliothek der Kirchenväter III IV. Kempten u. München 1912.

Klostermann Er., Das Lukasevangelium, im Handbuch II 1. Tübingen 1919.

Knabenbauer Ios., S. J., Evangelium secundum Matthaeum. Paris. 1892.

— Evangelium secundum Ioannem. Ebd. 1898.

Knöpfler Al., Lehrbuch der Kirchengeschichte. [6] Freiburg i. Br. 1920.

Koerner, Diss. de auctoritate canonica Apocalypseos ab alogis impugnata et ab Epiphanio defensa. Lipsiae 1751.

Kraus Fr. X., Lehrbuch der Kirchengeschichte. [3] Trier 1887.

Kreyenbühl J., Das Evangelium der Wahrheit I, Berlin 1900, II 1905.

Kruszyński, Wstęp szczegołowy do Ksiąc Świętych Now. Test. Włocławek 1916.

Kuhn G., Das Muratorische Fragment über die Bücher des Neuen Testaments. Zürich 1892.

Kühner (-Gerth), Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II. [3] Leipzig 1898.

Kunze J., De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae. Lipsiae 1894.

Labriolle P. de, Les sources de l'histoire du montanisme, in Collect. Friburg. N. S. XV. Fribourg 1913.

— La crise montaniste. Paris 1913.

Ladeuze P., Caius de Rome le seul Aloge connu, in Mélanges Godefroid Kurth. Liège 1908 (Sonderabdruck).

Lagarde P. de, Deutsche Schriften. [4] Göttingen 1903.

Lampe F. A., Auslegung des Evangeliums S. Johannis aus dem Lateinischen übersetzt, I. Leipzig 1729.

Lamy Th. J., Ephraemi Syri hymni et sermones I. Mechliniae 1882.

Langen J., Grundriß der Einleitung ins Neue Testament. [2] Bonn 1873.

— Geschichte der römischen Kirche I. Ebd. 1881.

Leipoldt J., Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Leipzig 1907.

Lepin M., L'origine du quatrième Évangile. Paris 1907.

Leitner Fr., Die prophetische Inspiration, in Biblische Studien I 4/5. Freiburg i. Br. 1895.

Liebenam W., Fasti consulares Imperii Romani. Bonn 1909.

Lightfoot B., The Apostolical Fathers. P. I: S. Clement of Rome. London 1890.

— Biblical essays. Ebd. 1893.

Lipsius R. A., Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865.

— Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig 1875.

Loisy, Le quatrième Évangile. Paris 1903.
Loofs F., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. [4]Halle 1906.
Lücke Gottfr. Chr. Fr., Commentar über das Evangelium des Johannes I. [3]Bonn 1840.
— Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes. [2]Ebd. 1836.
Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis. [2]Ebd. 1852.
Luthardt E., Das johanneische Evangelium. [2]Nürnberg 1875/76.
Maier Adalb., Commentar über das Evangelium des Johannes I. Karlsruhe u. Freiburg 1843.
— Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Freiburg i. Br. 1852.
Marx Jak., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Trier 1903.
Meinertz M., Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung, in Biblische Studien X 1—3. Freiburg i. Br. 1905.
Merkel Mich., Historisch-kritische Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger und anderer alter Lehrer über die Apokalypse. Frankfurt und Leipzig 1782.
— Umständlicher Beweiß, daß die Apokalypse ein untergeschobenes Buch sey. Ebd. 1785.
Meyer Arnold, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung. Tübingen 1913.
Meyer (-Weiß), Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. [7]Göttingen 1886.
Michaelis Jo. Dav., Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. [4]Göttingen 1788.
Moffat J., An introduction to the literature of the New Testament. Edinburgh 1911.
Möhler J. A., Kirchengeschichte, herausgegeben von P. Gams I. Regensburg 1867.
Monceaux P., Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne I. Paris 1901.
Neander Aug., Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche I 2. [2]Hamburg 1842.
Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften. [2]Berlin 1849.
Neumann K. J., Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I. Leipzig 1890.
— Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt I. Ebd. 1902.
Niessen Joh., Die Mariologie des hl. Hieronymus. Münster i. W. 1913.
Norden E., Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Leipzig-Berlin 1924.
Olshausen Herm., Die Echtheit der vier canonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen. Königsberg 1823.
Paulus H. E. G., Comment. theol. potiss. hist. Cerinthi iudaeo-christ. ac iudaeo-gnostici. Ienae 1795.
— Introductionis in Novum Testamentum capita selectiora. Ebd. 1799.

Preuschen E., Antilegomena. [2]Gießen 1905.
— Analecta II. [2]Tübingen 1910.
Pritii G., Introductio in Lectionem Novi Testamenti, ed. Hofmann. Lipsiae 1737.
Reithmayr Fr. X., Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes. Regensburg 1852.
Renan, L'Église chrétienne. Paris 1879.
Resch Alfr., Agrapha, außercanonische Schriftfragmente, in TU 30, 3/4. [2]Leipzig 1906.
— Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus, in TU 10, 5. Ebd. 1897.
Réville Jean, Le quatrième Évangile. Paris 1901.
Rieß Flor., Das Geburtsjahr Christi. Freiburg i. Br. 1880.
Riggenbach Chr. J., Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis. Basel 1866.
Rolffs E., Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe, in TU 12, 4a. Leipzig 1895.
Salmon G., Historical introduction to the study of the New Testament. [7]London 1894.
Sanday W., The criticism of the fourth Gospel. Oxford 1910.
Schaefer (-Meinertz). Einleitung in das Neue Testament. [3]Paderborn 1921.
Schanz P., Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg i. Br. 1879.
— Commentar über das Evangelium des hl. Lucas. Tübingen 1883.
— Commentar über das Evangelium des hl. Johannes. Ebd. 1885.
Schermann Th., Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus, in TU 31, 3. Leipzig 1907.
Schmidt C., Acta Pauli. Leipzig 1904/05.
— Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, in TU 43. Ebd. 1919.
Schmidt Chr. Fr., Historia antiqua et vindicatio Canonis sacri Veteris Novique Testamenti. Lipsiae 1775.
Schmiedel O., Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen und Leipzig 1902.
Schmiedel P. W., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Halle 1906.
Scholten J. H., Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von C. Manchot. Bremen 1867.
Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I. [4]Leipzig 1901.
Schwane J., Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster i. W. 1862.
Schwartz E., Über den Tod der Söhne Zebedäi, in Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge VII 5. Berlin 1904.

Schwartz E., Christliche und jüdische Ostertafeln, in Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge VIII 6. Ebd. 1905.

Schwegler F. C. A., Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. Tübingen 1841.

— Das nachapostolische Zeitalter . . . Ebd. 1846.

Sedlaček J., Dionysii Bar Ṣalibi in Apocalypsim, Actus et epist. cathol., in Corp. Scr. Christ. Orient. t. 101. Romae 1910.

Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte I. [2]Leipzig 1908.

Semler Joh. Sal., Neue Untersuchungen über die Apokalypse. Halle 1776.

Simon Rich., Histoire critique du texte du Nouveau Testament. Rotterdam 1689.

Stark Joh. Aug., Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Berlin 1779 ff.

Steinmann A., Die jungfräuliche Geburt des Herrn. [2]Münster i. W. 1916.

Stern L., Commentar über die Offenbarung des Apostels Johannes. Schaffhausen 1854.

Storr, Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen 1786.

— Neue Apologie der Offenbarung Johannis. Ebd. 1783.

Swete H. B., Apocalypse. London 1906.

Thieling W., Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griechische Kultureinfluß in den römischen Provinzen Nordwestafrikas. Leipzig 1911.

Thomsen P., Loca sancta. Halle 1907.

Tillemont, Mémoires, pour servir à l'hist. ecclésiastique des premiers siècles . . . Paris 1694.

Tillmann Fr., Die Quellen des Lebens Jesu, in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche II. [5]Kempten-München 1924.

— Das Johannesevangelium. Bonn 1914.

Tixeront J., Dogmengeschichte I. Ins Deutsche übertragen von K. Ziesché. Breslau 1913.

Trenkle Fr., Einleitung in das Neue Testament. Freiburg i. Br. 1897.

Twells L., Critical examination of the late New Testament and Version... 1732, aufgenommen in Chr. Wolfs Curae philol. et criticae IV (Hamburgi 1735) 387—429.

Usener Hr., Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Erster Teil: Das Weihnachtsfest. [2]Bonn 1911.

Voigt H. G., Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig 1891.

Volck W., Der Chiliasmus. Dorpat 1869.

Volkmar G., Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich 1855.

Völter Dan., Entstehung der Apokalypse. [2]Freiburg i. Br. 1885.

— Das Problem der Apokalypse. Ebd. 1893.

— Die Offenbarung Johannis neu untersucht und erläutert. Straßburg 1904.

Walch Chr. W. Fr., Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien I. Leipzig 1762.
Weber Simon, Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweis der Apostolischen Verkündigung", in Bibliothek der Kirchenväter IV. Kempten und München 1912.
Weinel H., Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg i. Br. 1899.
Weiß B., Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. [3] Berlin 1897.
Weiß K., Der Prolog des hl. Johannes, in Straßburger Theologische Studien III 2/3. Freiburg i. Br. 1899.
Weizsäcker C., Das Apostolische Zeitalter. [2] Freiburg i. Br. 1892.
Westberg Friedr., Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu. Leipzig 1910.
Westcott B. F., A general survey of the history of the Canon of the New Testament. [6] London 1889.
Wetzel G., Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis I. Leipzig 1899.
Wieseler K., Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristentums. Leipzig 1880.
Wohlenberg G., Die Pastoralbriefe. Leipzig 1906.
Wurm Al., Die Irrlehrer im ersten Johannisbrief, in Biblische Studien VIII 1. Freiburg i. Br. 1903.
Zahn Th., Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Erlangen 1888 f.
— Das Evangelium des Petrus. Erlangen 1893.
— Einleitung in das Neue Testament II. [3] Leipzig 1907.
— Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. [2] Ebd. 1904.
— Das Evangelium des Matthäus. Ebd. 1903.
— Das Evangelium des Lukas. Ebd. 1913.
— Das Evangelium des Johannes. Ebd. 1908.
— Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons V VI. Ebd. 1893 u. 1900.
Zöllig Aug., Die Inspirationslehre des Origenes, in Straßburger Theologische Studien V 1. Freiburg i. Br. 1902.

Die Schriften der griechischen und lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller wurden, soweit es möglich war, nach der Berliner und Wiener Ausgabe, sonst nach Migne, Patrologiae cursus completus, benützt. Die Abkürzungen der Zeitschriften sind die in der „Biblischen Zeitschrift" gebrauchten.

§ 1. Die Schriften des hl. Johannes in der Überlieferung.

Über keine Frage der biblischen Wissenschaft vielleicht ist seit über hundert Jahre lebhafter gestritten worden als über jene: Ist der Apostel Johannes, der Sohn des Zebedäus, der Verfasser der nach ihm benannten Schriften des Neuen Testamentes? Das viel zitierte, allerdings auch viel mißdeutete Wort Harnacks in der Vorrede seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II. Teil: Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius“[1], daß wir in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums in einer „rückläufigen Bewegung zur Tradition“ sind, und die einander sich auf diesem wissenschaftlichen Feld gegenüberstehenden Parteien sich einander nähern, hat für das „johanneische Problem“ keine Geltung gehabt. Die Bedenken über den Ursprung der Johannesschriften sind der Ausgangspunkt für Urteile geworden, welche zuletzt die Tatsache des Lebens und Wirkens des Apostels Johannes in Ephesus selbst gänzlich in Frage gestellt haben. Die Tradition über die Abfassung dieser Schriften und über Johannes überhaupt wird beiseite geschoben und auf Grund höchst geringfügiger Beobachtungen gestrichen; ein großes Vertrauen hingegen zu späten und sehr unsichern Notizen und das ebenso willkürliche Mißtrauen gegen die ganze übrige Tradition, eine höchst künstliche Erklärung über den Ephesusaufenthalt des Johannes, alles das stellt an unsern Glauben doch überaus starke Zumutungen. Es sind aber nicht positive Beobachtungen am Text und positive über die Tradition hinausführende Erkenntnisse, welche die liberale Kritik an der

[1] Leipzig 1897, S. x.

Anerkennung der Echtheit der Johannesschriften hinderten, sondern das Haupthindernis bilden auch heute dogmatisch-philosophische Voraussetzungen; den eigentlichen Grund des Widerspruchs und Kampfes gegen Johannes gibt O. Schmiedel[1] offen an: „Es ist dies zugleich der Kampf um die Gottheit Christi", wie auch Th. Zahn[2] den Gegnern der Echtheit des Evangeliums auf den Kopf zusagt, sie seien in dem negativen Urteil einig: „ein persönlicher Schüler Jesu könne das Buch nicht geschrieben haben, da sein Inhalt aus verschiedenen teils geschichtlichen, teils psychologischen, teils philosophisch-dogmatischen Gründen unglaublich sei". Da war doch P. de Lagarde anderer Meinung. Trotz des Inhalts, in dem die Gestalt des Meisters dem greisen Johannes in der Erinnerung ins Ungeheuerliche gewachsen sei, hatte er sich, wie er schreibt[3], „längst überzeugt, daß das vierte Evangelium und damit denn auch die drei unter dem Namen Johannes im Kanon befindlichen Briefe von dem Verfasser der sog. Offenbarung herrühren, und daß der Verfasser aller dieser Schriften kein anderer sein kann als der Apostel Johannes".

Die Johannesschriften gehören zu jenen Schriften des Neuen Testaments, deren Ausdrucksweise und Anschauungen am frühesten und allgemeinsten in der Literatur des 2. Jahrhunderts sich bemerkbar machen.

„Bei keinem andern Evangelium führt der Traditionsbeweis durch eine so glänzende und geschlossene Zeugenkette bis an die Zeit seiner Entstehung heran, wie es beim Johannesevangelium der Fall ist."[4] Zwar ist der erste, welcher Werk und Autor zusammen nennt, der sechste oder siebte Bischof von Antiochia, Theophilus (um 180); ad Autol. 2, 22 rechnet er Johannes zu den „Geistesträgern", die ebenso wie die Propheten auf Antrieb des einen Geistes Gottes geredet haben

[1] Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung 13.
[2] PRE[3] IX 280; vgl. Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter[2] 517.
[3] Deutsche Schriften[4] 55.
[4] Tillmann, Die Quellen des Lebens Jesu 87.

(3. 12). Allein diesen umringt mit derselben Kunde eine ganze Schar der gleichzeitigen und nachfolgenden Schriftsteller der Kirche. Wenn Irenäus (Adv. haer. 3, 11, 1; M. 7, 845) berichtet, daß Johannes, als er in Ephesus weilte, sein Evangelium herausgab und es gegen Cerinth und die Anfänge der Gnosis geschrieben hat, so trägt er damit nicht Ansichten vor, zu denen er erst um 170 sich durchgerungen, sondern er schöpft aus dem reichen Schatz der Lehren und Überlieferungen von unmittelbaren und mittelbaren Apostelschülern, zu denen auch sein Lehrer Polykarp († 155) gehörte. Daß eine altehrwürdige Überlieferung über den Apostel Johannes als Verfasser des Evangeliums bekannt war, bezeugt klar Klemens von Alexandrien, der seine Nachricht über die Abfassung desselben auf den Bericht der früheren Presbyter (τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων, Eus., Hist. eccl. 6, 14, 5, ed. Schwartz 235) zurückführt. Die gleiche Überlieferung findet sich in dem lateinischen Argumentum des Cod. Regin. 14 in der Vaticana (9. Jahrh.), an dessen Echtheit zu zweifeln kein Grund vorliegt[1], und in dem Papias ausdrücklich bezeugt, Johannes habe noch zu seinen Lebzeiten sein Evangelium den Gemeinden übergeben. Dieselbe Nachricht findet sich auch in dem sog. Muratorischen Fragment, dessen Verfasser der Zeit des römischen Bischofs Pius († 154) nicht sehr fern stand. Weitere Zeugnisse eines Tertullian, Origenes anzuführen ist nicht nötig, da ja die Tatsache der allgemeinen Verbreitung und Anerkennung des Evangeliums als einer apostolischen Schrift um 160—180 fast überall zugegeben wird.

Bis in die Tage des Apostels selbst hinan reicht ferner die Reihe derer, welche, ohne den Verfasser zu nennen, auf die Autorität seiner Schrift sich beziehen. Daß Tatian und sein Lehrer Justin mit dem vierten Evangelium bekannt sind, dürfte

[1] Siehe Zahn, Einleitung II[3] 466 f.; Gutjahr, Glaubwürdigkeit des Irenäischne Zeugnisses 170; Belser, Einleitung[2] 238 f. 244; Bousset in ThRdsch 1905. 285 spricht von einem „Schwindelzitat"; in ThLz 1914, 104 gibt er die Echtheit des Papiaszeugnisses zu.

heute wohl niemand mehr im Ernst bestreiten[1]. Loisy[2] gibt ohne alle Schwierigkeit zu, daß es um 130—140 in Rom bekannt und bereits in Ansehen (déjà en crédit) gewesen sei. Ja er gesteht auch, daß der hl. Ignatius ziemlich lange vor Abfassung seiner Briefe, die er ungefähr in das Jahr 115 setzt, das Evangelium gekannt habe, um sich mit dessen Lehre und Geist in dem Grade vertraut zu machen, den wir gewahren. Haben Polykarp (vgl. ad Philad. 7 und 1 Jo 4, 2 3) und Papias (s. Eus., Hist. eccl. 3, 39, 17, ed. Schwartz 122), die Schüler des Apostels, den mit dem Evangelium eng verwandten ersten Johannesbrief, wohl das Begleitschreiben des Evangeliums, gelesen, so sind wir für das Dasein des Evangeliums bereits nahe der Zeit gekommen, in welche die alte Überlieferung seine Niederschrift versetzte, nämlich um das Jahr 95. Wenn auch die Anklänge und Anlehnungen bei den apostolischen Vätern, wie bei Barnabas, Klemens, Polykarp, Hermas, Brief an Diognet, im einzelnen anfechtbar sein mögen, so sind sie doch bisweilen so frappant, daß sie mehr den Schluß auf eine literarische als geistige Verwandtschaft nahe legen. Wie die eucharistischen Gebete der Didache in Kap. 9 und 10, so sind auch die von R. Harris 1909 zuerst herausgegebenen „Oden Salomons" und die von Carl Schmid 1919 veröffentlichten „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung" in hohem Maße mit johanneischen Anschauungen und Ausdrücken gesättigt. Unter diesen Umständen erscheint es als unnötige Zutat, sich auf die zustimmenden Zeugnisse der Häretiker, wie des Basilides, Valentin, Herakleon, Ptolemäus, aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts und auf die gnostischen Johannesakten zu berufen, um die Sicherheit der kirchlichen Tradition zu verstärken. Daß somit die äußere Bezeugung dem Evangelium ungünstig ist, kann kein Unbefangener behaupten. Es ist sicher um nichts schlechter bezeugt als die meisten andern

[1] Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus 145 ff.

[2] Le quatrième Évang. 6. Vgl. P. Dietze in StKr 1905, 563—603; Clemen, Entstehung des Johannesevangeliums 364.

neutestamentlichen Schriften. „Man wird trotz allem Widerstreben nicht um die Tatsache herumkommen, daß das vierte Evangelium vom zweiten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts an in weiteren Kreisen die Führerstelle einzunehmen beginnt, da Ignatius, Petrus-Evangelium, Aristides, Justin rasch nacheinander seinen Einfluß bezeugen. Justin ist doch nur der theologische Schüler des vierten Evangeliums, wie freilich schon vorher Ignatius." [1]

„Einig ist die kirchliche Überlieferung darin, daß der Evangelist Johannes zugleich der Verfasser der Apokalypse und der johanneischen Briefe und kein anderer als der Apostel, der Sohn des Zebedäus, sei." [2] Die Kritik der Baurschen Schule hat gerade die Echtheit der Apokalypse mit aller Energie verteidigt, weil sie in diesem von ihr kraß judenchristlich und antipaulinisch gedeuteten Buch das echteste Denkmal des urapostolischen Judenchristentums sah. „Sie ist die einzige unter sämtlichen neutestamentlichen Schriften, die mit einigem Recht darauf Anspruch machen kann, von einem Apostel, der unmittelbarer Schüler Christi gewesen war, verfaßt zu sein. An Stärke und Kontinuität der äußern Bezeugung kommt ihr wenigstens keine andere Schrift des neutestamentlichen Kanons gleich." Ähnlich wie hier A. Schwegler[3] sagt W. Bousset[4]: „Kein Buch des Neuen Testaments steht so reichbezeugt da." Die ältesten Zeugnisse für den johanneischen Ursprung führen uns nach Kleinasien, der Heimat des Verfassers. Nach des Andreas von Cäsarea Vorrede in seinem Kommentar zur Apokalypse soll Papias wie Irenäus, Methodius, Hippolyt τὸ ἀξιόπιστον des Buches bezeugt haben (s. Funk, Patr. apost. I² 362). Des Irenäus Presbyterzitate (Adv. haer. 5, 30, 1: 33, 3 f.), die von Harnack auf Papias zurückgeführt werden, würden gleich-

[1] Wernle in ThLz 1901, 75. Siehe K. Gleiß in NkZ XVIII (1907) 470 bis 498 548—591 632—688.

[2] Zahn, Einleitung II³ 455.

[3] Neutestamentliche Zeitgeschichte II 349; vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 345.

[4] Offenbarung Johannis⁶ 21; s. auch Allo, L'Apocalypse S. CLXXII ff.

falls beweisen, daß dieser die Apokalypse für ein Werk des Apostels Johannes angesehen hat, wie es Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Klemens von Alexandria, Origenes taten. Von Melito von Sardes berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 2, ed. Schwartz 162), daß er περὶ . . . καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου geschrieben, und von Appollonius (5, 18, 14, ed. Schwartz 205), daß er sich der Offenbarung gegenüber den Montanisten, bei denen sie in Ansehen und Geltung stand, bedient habe. Daß Justin (Dial. 81) die Apokalypse dem Apostel Johannes zugeschrieben hat, ist Tatsache. Wie das Evangelium kennt sie auch Theophilus von Antiochien (vgl. ad Autol. 2, 28 und Apc 12, 9), und er hat nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) in seiner Schrift gegen Hermogenes Zeugnisse aus ihr gebraucht (κέχρηται μαρτυρίαις, ed. Schwartz 160). Alle Stimmen dieser Männer sprechen zugleich die in ihren kirchlichen Gebieten herrschende Ansicht aus.

Auch die Johannesbriefe sind im 2. Jahrhundert gut bezeugt. Wie wir bereits wissen, ist 1 Jo schon von Polykarp und Papias benützt worden. Justin (Dial. 123) spricht von der Gotteskindschaft mit Worten von 1 Jo 3, 1. Irenäus (Adv. haer. 3, 16, 5 8) zitiert mit Namensnennung nicht nur Jo 20, 31, sondern auch 1 Jo 2, 18 ff. und 4, 1—3. Das Muratorische Fragment, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Origenes vervollständigen den Kreis der Zeugen für die Echtheit. — Polykarp ad Phil. 7 erinnert in Ausdruck teilweise mehr an 2 Jo 7 als an 1 Jo 4, 2 3, und Ignatius spricht ad Smyrn. 4, 1 sachlich dieselbe Warnung vor Irrlehrern aus wie 2 Jo 10, 11. Irenäus (Adv. haer. 1, 16, 3 und 3, 16, 8) zitiert 2 Jo 11 und 7, 8 als Worte des Johannes, des Schülers des Herrn. Klemens von Alexandrien verrät, indem er Strom. 2, 15, 66 (ed. Stählin II 148) den ersten Brief den „größeren" nennt, daß er nicht der einzige ist, und das Muratorische Fragment erkennt an „Ioannis duas". Somit ist es offenbar, „daß Evangelium und Briefe in der Zeit Hadrians in Asien vorhanden waren" [1].

[1] Harnack, Chronologie I 658.

„Die Überlieferung über die Entstehung der johanneischen Schriften rückt nach Zeit und Raum viel näher an die Tatsache heran als die Überlieferung über die Entstehung der übrigen neutestamentlichen Geschichtsbücher. Die johanneischen Schriften sind in der Provinz Asien entstanden. In derselben Provinz aber finden wir bis tief ins 2. Jahrhundert hinein persönliche Schüler desselben Johannes von Ephesus, dem diese Schriften zugeschrieben sind, auf den Bischofsstühlen, Papias in Hierapolis, Polykarp in Smyrna und neben diesen noch andere Namenlose, welche Irenäus, der persönliche Schüler Polykarps, mit Papias und Polykarp zusammenfaßt und „die Alten" (οἱ πρεσβύτεροι, seniores) nennt. Durch das ungewöhnlich hohe Alter des Johannes, der um 100 gestorben ist, und des Polykarp, welcher 155 im höchsten Alter, 86 Jahre nach seiner Taufe, starb, ist uns eine lückenlose Kette in die Hand gegeben, welche von Johannes bis Irenäus, von 30 bis 180 reicht und doch nur die genannten zwei Zwischenglieder aufweist, Johannes und Polykarp."[1] Die äußere Bezeugung für diese Schriften ist demnach so allgemein und sicher, als man sie überhaupt verlangen kann. Und doch ist, so scheint es, dieser Tradition bereits im 2. Jahrhundert widersprochen worden.

Von Marcion wissen wir allerdings, daß er die aus dem urapostolischen Kreise stammenden Evangelien verworfen hat, eben weil sie auf die Autorität der Apostel zurückgingen, die er nicht anerkannte; vgl. Tertullian, Adv. Marc. 4, 3, vgl. 5: De carn. Chr. (ed. Kroymann 427 430 f.). Aber in seiner bissigen Kritik verneinte er durchaus nicht deren in der Hauptsache apostolische Herkunft und fußte mit seiner Verwerfung ihrer Autorität auf Gal 2, 1—14, wo er Johannes neben Petrus genannt und ihn wie Petrus vom Vorwurf der Heuchelei und der unevangelischen Haltung getroffen fand[2]. Hieronymus,

[1] Heigl, Die Evangelien 301; vgl. Zahn, Einleitung II[3] 452.

[2] Siehe Zahn, Johannes 15; Drummond, An Inquiry 286 ff.; anders Harnack, Marcion 41.

Prooem. in Tit., sagt uns, daß Marcion jene von ihm nicht zugelassenen Schriften der Urapostel so ansah, daß sie zwar ihnen angehörten (propriae), aber daß sie sie nicht als Apostel Christi geschrieben hätten (M. 26, 556). „Er verwarf sie, nicht weil sie nicht apostolisch waren, sondern im Gegenteil, weil sie apostolisch waren."[1] In seinem Evangelium oder wenigstens in dem seiner Schüler standen Jo 13, 34; 15, 19[2]. — Die Apokalypse und die Johannesbriefe hat er ebensowenig in seiner Gemeinde geduldet[3]. Den apostolischen Ursprung der ersteren hat er verworfen (Tert., Adv. Marc. 4, 5; ed. Kroymann 430), obwohl er nach Hieronymus a. a. O. denselben bei dem Evangelium und ersten Brief anerkannte.

Als Bestreiter johanneischer Schriften im 2. Jahrhundert werden uns von Epiphanius (Haer. 51) genannt die sog. „Aloger", die gewöhnlich mit den von Irenäus (Adv. haer. 3, 11, 9) erwähnten Gegnern des vierten Evangeliums identifiziert werden. Außer ihnen hat nach Eusebius (a. a. O. 3, 28, 2) Cajus von Rom die Apokalypse verworfen und Cerinth zugewiesen, während, nach dem Urteile anderer, Eusebius nur von einem Buche sprechen soll, das Cerinth nach dem Muster der Johannesapokalypse sich zur Beglaubigung seiner chiliastischen Träumereien zurecht gemacht hätte. Dieser Widerspruch, auf den die johanneischen Schriften im 2. Jahrhundert stießen, wird seit Baur als ein Hauptzeugnis dafür angeführt, daß der Ursprung derselben damals noch zweifelhaft gewesen sei. So bemerkt Holtzmann[4]: „Daß sonst kirchliche Männer in Kleinasien, dem Vaterland des Evangeliums, dieses dem Cerinth beilegen konnten, ist immerhin ein Beweis, daß weder eine sichere Tradition für den johanneischen Ursprung dieses Werkes vorhanden, noch auch letzteres bereits in den festen Rahmen eines neutestamentlichen Kanons eingegliedert war." Auch

[1] Godet, Johannes 138.

[2] Siehe Zahn, GK I 663 ff.; Einleitung II[3] 453; vgl. Harnack, Marcion 233*.

[3] Siehe Zahn, GK I 627 632 f

[4] Einleitung[3] 469.

Harnack[1] ist der Meinung, daß die energische Bestreitung des Evangeliums durch die rechtgläubigen Aloger beweist, daß noch am Schlusse des zweiten Drittels des 2. Jahrhunderts in Asien sein apostolischer Ursprung nicht festgestanden hat. Schwartz[2] wollte die Aloger mit Cajus identifizieren; dieser sei allerdings mit seiner Bestreitung der Authentie nicht durchgedrungen, habe aber eine tiefe und nachhaltige Wirkung ausgeübt, weil seine Kritik trotz dem dogmatischen Zweck präzis interpretierte. Auch Kreyenbühl[3] verweist auf den hartnäckigen und langen Kampf, der in der römischen Kirche um die Anerkennung des vierten Evangeliums geführt worden sei, dessen Ursprung Irenäus mit dogmatischer Sicherheit behaupte. Gegen eine allgemein als apostolisch anerkannte Schrift hätte ein Widerspruch nicht aufkommen können, erst spät haben die johanneischen Schriften sich Bahn gebrochen. Nach Corssen[4] haben die Aloger, „Leute schlichten Glaubens, auf dem Boden der Überlieferung stehend, aller Spekulation abhold", sich dem Strome der Zeit entgegengestemmt und den Kampf gegen das Johannesevangelium aufgenommen, der schließlich zum Anfange der Kanonbildung führte. Die Aloger sollen somit die alte kirchliche Tradition, die Verteidiger des johanneischen Evangeliums aber in ihren Augen eine Neuerung vertreten haben, die dem synoptischen Evangelientypus widersprach.

Demgegenüber bemerkte schon Schanz[5]: „Es ist fast komisch, wenn man in diesen Zeugnissen hervorragender kirchlicher Männer nicht das Geringste findet, was den Wert eines historischen Zeugnisses hätte, aber den Widerspruch der unbekannten Aloger zu einem historischen Zeugnis ersten Ranges aufbauscht." So sind diese „obskuren Häretiker" für die Kritik

---

[1] Chronologie 670; Das Neue Testament um das Jahr 200 68 f. Siehe auch Kreyenbühl, Evangelium der Wahrheit I 5 f.; II 752 f.; Ladeuze in Rb 1907, 569.

[2] Über den Tod der Söhne Zebedäi 44.

[3] A. a. O. I 56; II 787 f.

[4] Corssen, Monarchianische Prologe 133.

[5] Johannes 10.

der Johannesschriften von Bedeutung geworden, ja Harnack[1] rühmt sie als „die ersten, die eine historische Kritik, welche dieses Namens wert ist, an christlichen Schriften und kirchlicher Überlieferung unternommen haben", und doch gilt auch heute noch, was schon Hug[2] beobachtet hat: daß man über diese Sekte desto mehr geschrieben habe, je weniger man von ihr wisse. Es lohnt sich wohl, die Ansichten über diese ersten Gegner der johanneischen Schriften nachzuprüfen und den sachlichen Charakter ihrer Einwände klarzustellen und den breiteren Hintergrund aufzuzeigen, den sie vertreten. Wir dürfen uns dabei aber nicht die Mühe verdrießen lassen, den Tatbestand in kritischer Kleinarbeit auf verwickelten Umwegen ans Licht zu stellen und dabei zugleich eingedenk zu bleiben des Satzes Leos XIII. in dem Apostolischen Schreiben „Vigilantiae" vom 30. Oktober 1902, der den Mitgliedern der biblischen Kommission zur Pflicht macht: „ut nihil ducant instituto suo alienum, quod recentiorum industria repererit novi". Vielleicht gelingt es uns, in sehr dunkle und verwickelte Fragen einiges Licht zu bringen und sie einer endgültigen Lösung entgegenzuführen.

§ 2. Die Gegner des Johannesevangeliums bei Irenäus.

„Irenäus stellt uns die vier kanonischen Evangelien bereits als eine abgeschlossene ‚Viereinigkeit' dar, als ein viergestaltiges, aber durch einen Geist zusammengehaltenes Evangelium"[3] (τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον. Adv. haer. 3, 11, 8; M. 7, 885). Diese überlieferte Vierzahl sucht er nach dem Geschmack seiner Zeit als eine providentielle Fügung zu erweisen aus der Vierzahl der Himmelsgegenden, der Hauptwindrichtungen, der Cherubimangesichter, der Bundesschließungen zwischen Gott und der Menschheit. Nur vier Evangelien seien echt, nicht mehr und nicht weniger dürfen es sein. Die Häretiker aber weichen hiervon ab; die einen

[1] PRE XIII[3] 311. [2] Einleitung II[4] 506.
[3] Hilgenfeld, Einleitung 85.

führen mehr Evangelien ein, z. B. die Valentinianer, welche die Zahl durch ihr angebliches „Evangelium der Wahrheit“ vermehren, andere weniger. Zu letzteren gehört Marcion. „Obwohl Marcion das Evangelium in seiner Gesamtheit verwirft, ja sogar vom Evangelium sich lossagt, rühmt er sich, einen Teil des Evangeliums (sc. das Lukasevangelium) zu besitzen.“ Irenäus fährt dann 3, 11, 9 fort: „Andere aber, um die Gabe des Geistes zu beseitigen, welche in den letzten Zeiten nach dem Ratschluß des Vaters über das Menschengeschlecht ausgegossen worden ist, lassen die Evangelienform nach Johannes nicht zu (illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium[1]), worin der Herr den Parakleten senden zu wollen verhieß, sondern verwerfen das Evangelium und den prophetischen Geist. Unglückselige in der Tat, welche zwar falsche Propheten sein wollen (qui pseudoprophetae quidem esse volunt?), die Gnadengabe der Prophetie aber (prophetiae [propheticam var. l.] gratiam) aus der Kirche schaffen, — sie, denen Gleiches begegnet wie jenen, die wegen der in Heuchelei [zur Kirche] Kommenden auch von der Gemeinschaft der Brüder sich absondern. Es läßt sich aber (leicht) denken, daß dergleichen Leute auch den Apostel Paulus nicht anerkennen. In dem Briefe nämlich an die Korinther (1 Kor 11, 4—5) hat er über die prophetischen Begabungen sorgfältig geredet, und er kennt Männer und Frauen in der Kirche, die prophetisch reden. Durch all dieses also gegen den Geist Gottes sich versündigend, fallen sie in die unvergebliche Sünde“ (M. 7, 890 f.).

---

[1] Gregory, Einleitung 240, übersetzt: „Die die Idee“ — d. h.: die richtige Auffassung — „des Evangeliums aufheben“; nachher aber: „... sie erkennen die Form nicht an, die das Evangelium nach Johannes ist.“ Wurm („Katholik“ 1889 II 190) gibt den Text wieder: „Die Erscheinung (sc. des Logos) nach dem Johannesevangelium.“ Aber im vorhergehenden Text wird ja species = ἰδέα durch εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα erklärt; οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου: qui frustrantur speciem evangelii, d. h. die volle reine Gestalt des Evangeliums in der Kirche.

Nur im Vorbeigehen gedenkt Irenäus dieser Gegner des Johannesevangeliums. Wie er selbst an mehreren Stellen seines großen Werkes gegen die Ketzer (z. B. praef. ad lib. 1; praef. ad lib. 3 4) sagt, daß er nur die Gnostiker widerlegen will, so hätte er diese Leute, die Widerspruch gegen das vierte Evangelium erhoben, gar nicht erwähnt, wenn ihm nicht die Verteidigung der vier Evangelien gegen die Gnostiker dazu Gelegenheit gegeben hätte. Es handelt sich in diesem Zusammenhang gar nicht um den Gegensatz der Anerkennung und der Verwerfung, des Mißbrauches und des rechten Gebrauches der Prophetie, wie Zahn[1] meint, sondern lediglich um die Vierzahl der Evangelien und ihre Gegner[2]. Marcion nimmt nur das, noch dazu von ihm verstümmelte, Lukasevangelium an und verwirft die drei übrigen; diese andern Namenlosen „lassen aber nicht zu" (nämlich als kanonisch) jene Form des einen Evangeliums, die in dem Johannesevangelium dargestellt wird, während sie die drei andern Evangelienformen annehmen. Er sagt uns auch nicht, ob sie die Autorschaft des Johannes ablehnen, sondern nur, daß sie es nicht als kanonisch zulassen. In dem Zusammenhang bei Irenäus handelt es sich nicht um johanneische oder nichtjohanneische Abfassung, sondern nur um kanonischen oder apokryphen Charakter; nicht um Authentie, sondern um die kirchliche Autorität. Auch der kühnste unter den alten Kritikern, Marcion, hat ja nicht die Überlieferung über die Verfasser der Evangelien angefochten, sondern die Apostel und Apostelschüler beschuldigt, in jüdischen Vorurteilen befangen und die vielfach auf Akkommodation beruhende Lehrweise Jesu mißverstehend, das Christentum gefälscht zu haben, weshalb ihre Evangelien zu verwerfen seien. Diese Namenlosen nun werden von Irenäus mit Marcion zusammengefaßt, einmal, weil sie wie dieser die rechtmäßige Zahl der Evangelien verkleinern, dann, weil beide durch ihre verneinende Stellung gegenüber den Heilsveranstaltungen der Offenbarungen

[1] GK I 150 ff. [2] Vgl. Hilgenfeld in ZwTh 1889, 332.

Gottes zu ihrer Kritik veranlaßt sind[1]. Sie weisen nämlich das Evangelium des Johannes zurück, wie Irenäus bemerkt, weil der Herr in ihm verheißt, den Parakleten zu senden. Irenäus selbst betrachtet dieses Versprechen als erfüllt, denn die verheißene Sendung ist längst erfolgt. Der Geist Gottes ist ja nach dem Ratschluß des Vaters (Joel 2, 28 f., Vulg.) bereits über das Menschengeschlecht ausgegossen und die Gabe der Prophetie der Kirche gewährt. Von der Fortdauer des prophetischen Geistes in der Kirche ist Irenäus ebenso überzeugt (vgl. 2, 32, 4; 5, 6, 1; Eus., Hist. eccl. 5, 3, 4) wie von der Möglichkeit falscher Prophetie (1, 13, 3; 3, 11, 9; 4, 33, 6). „Der Geist Gottes ist auch in den jüngsten Zeiten auf neue Weise auf uns ausgegossen worden und von der Weltschöpfung an bis zum Ende auf das Menschengeschlecht" (4, 33, 15). Zu den „novissimis temporibus" rechnet er übrigens schon die Erscheinung Christi (4, 36, 7; 5, 15, 4; 5, 17, 1; 5, 18, 3); seit der Menschwerdung also ist der Geist Gottes über das Menschengeschlecht ausgegossen. Diese Kritiker des Evangeliums gehen aber soweit, daß sie den Geist der Prophetie, den prophetischen Geist selbst verwerfen und seine Tätigkeit in der Kirche, die Prophetengabe (propheticam gratiam), bestreiten.

Was sind das für Leute?

Zwei Meinungen bestehen über sie: die Forscher scheiden sich in zwei Gruppen:

I. Nach der Annahme der einen Gruppe[2] soll Irenäus unter den „alii" die Montanisten oder wenigstens einen Nebenzweig

[1] Vgl. Zahn, GK I 239. Daß Marcion etwa zu den Alogern des Epiphanius zu rechnen sei, wie Kruszyński (Wstęp 198) anzunehmen scheint, ist gänzlich ausgeschlossen.

[2] So die Herausgeber des Irenäus: Grabe, Massuet, Stieren, Harvey; Tillemont, Mémoires II 471; Walch, Historie I 575; Bretschneider, Probabilia 210 ff; Volkmar, Hippolytus 11 ff.; Ders. bei Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 185; Ursprung unserer Evangelien 25 74; Scholten Die ältesten Zeugnisse 144 ff.; Döllinger, Hippolytus 297 ff.; Lipsius, ZwTh IX (1866) 79 A. 3; Ders., Quellenkritik 24; Langen, Einleitung[2] 68; Harnack, Quellenkritik 167 A. 65; Ders., Das Neue Testament um 200 62; Schwane, Dogmengesch. 147; Schanz, Johannes 12 A. 1; Turner, JthSt III (1902) 116, n. 1.

derselben im Auge gehabt haben, die, weil sie begriffen, daß das vierte Evangelium gegen ihre chiliastischen Träumereien gerichtet war, dasselbe verwarfen. „Die glühenden Erwarter des großen Tages konnten das neu aufgekommene Evangelium, das vielmehr diese höchste Hoffnung paralysierte, nämlich das Kommen Christi in ein rein geistiges, in das Kommen des Parakleten selbst, aufhob und eben damit den neuen Offenbarungen durch einzelne Propheten so bestimmt entgegentrat, für nichts weniger als von dem Johannes der Apokalypse stammend anerkennen."[1] Die Montanisten hätten alsbald gemerkt, gegen wen das Evangelium gerichtet sei. Ein Evangelium nämlich, in dem der Heilige Geist allen Gläubigen verheißen wird, konnte keinen Beifall finden bei einer Sekte, die dies Vorrecht sich selbst ausschließlich beimaß und die große Kirche eine Gemeinde von Psychikern (ἐκκλησία ψυχικῶν), d. h. von bekehrten geistlosen Menschen (1 Kor 2, 14) nennt. Diese Schwärmer also verwarfen das Evangelium, in dem Jesus verheißen, den Geist als Paraklet senden zu wollen, um auf diesem Wege die Gabe des Heiligen Geistes, die in den letzten Zeiten, übereinstimmend mit der Parakletlehre des vierten Evangeliums, über das Menschengeschlecht, nicht über einige Auserkorene, die sich Propheten nannten, ausgegossen worden, zu vereiteln, mit andern Worten: die Verheißung ihrer Kraft zu berauben. Auf diese Weise, sagt Irenäus, verwerfen sie jedoch nicht nur das Evangelium, sondern auch den prophetischen Geist, den Christus seiner Kirche verheißen hat. Dies alles, das „repellere prophetiae gratiam ab ecclesia", das „frustrari donum Spiritus effusum in humanum genus", passe recht wohl auf die Montanisten, die als eine Sekte der πνευματικοί von der in ihren Augen verborgenen und weltlich gesinnten Kirche sich absonderten. — Den weiteren Worten des Irenäus gibt man dann die Erklärung: die wahrhaft Unglückseligen, die wohl selbst Propheten sein wollen — Irenäus nenne sie von seinem Stand-

[1] Volkmar, Hippolytus 112.

punkte „falsche Propheten“ —, aber die prophetische Gnadengabe aus der Kirche verbannen! Die prophetische Gabe, nach der sie selbst streben, entziehen sie nämlich der Kirche. Taten sie dies, weil in der Kirche soviel Weltsinn herrschte, so war dies nach Irenäus ebensowenig ein Grund, den Gedanken, daß die Kirche das Organ der prophetischen Gabe sei, zu verwerfen, als die Forderung zu stellen, wegen der Scheinheiligen sich von der Gemeinschaft mit den Brüdern zurückzuhalten. Überdies stehen sie — auch dies passe auf die Montanisten, welche die Kirche für geistlos, sich selbst für allein geistliche Menschen hielten — im Widerspruch mit Paulus, der über die Gabe der Prophetie als über ein Gemeingut gesprochen habe (1 Kor 12, 4 ff.), daran alle Gläubigen, Frauen sowohl wie Männer, ohne Unterschied teilhaben[1].

Die Auffassung, daß Irenäus unter den „alii“ die Montanisten verstehe, ist unhaltbar.

1. Keineswegs ist im Johannesevangelium die erwartete sichtbare leibliche Wiederkunft Christi in eine durch die Auferstehung eingeleitete dauernde Geistesgemeinschaft (14, 16 26 f.) umgedeutet und damit der Boden urchristlicher Eschatologie verlassen. Gewiß treten die eschatologischen Fragen im Evangelium mehr zurück, aber ein Widerspruch zur Apokalypse entstände doch nur, wenn dieselben negiert würden. Das Gericht und die Auferstehung von den Toten werden in c. 5 u. 6 deutlich gelehrt. Jesus kennt die ἐσχάτη ἡμέρα (6, 39 40; 11, 24: 12, 48) und die Himmelswohnungen, welche den Gläubigen bereitet sind, in die er die Seinigen bei seiner Wiederkunft heimholen wird (14, 13). Auch 21, 22 23 ist der Tag der Parusie, die glorreiche Wiederkunft Christi, vorausgesetzt. Nur das ist richtig, daß die Apokalypse die äußern Momente mehr hervorhebt, das Evangelium die geistige Erneuerung durch das Christentum betont[2]. Es lag somit kein Grund für die Montanisten vor, das vierte Evangelium etwa deshalb ab-

[1] Vgl. Scholten 143 f.; Volkmar 112. [2] Siehe Schanz, Johannes 13.

zulehnen, weil es, wie Scholten[1] meinte, „von allen apokalyptischen Visionen weit entfernt war". Waren denn dergleichen Visionen in den andern Evangelien vorhanden? Von der Wiederkunft Christi ist im ursprünglichen Montanismus überhaupt nicht die Rede. Bonwetsch[2] behauptet freilich, daß Montanus' „Predigt zunächst Verkündigung vom Zukünftigen, und zwar von der baldigen Parusie Christi, war". Aber keine der zitierten Stellen, weder Epiphanius, Haer. 48, 11, noch Tertullian, De ieiun. 12, handeln von der Wiederkunft Christi. Wohl aber hat er geredet von der unmittelbar bevorstehenden Welterneuerung, dem Herabkommen des neuen Jerusalem vom Himmel in Pepuza und dem Jüngsten Gericht[3].

2. Es läßt sich nicht erweisen, daß die Montanisten der katholischen Kirche den Heiligen Geist und die Charismen absprachen und sie ausschließlich gleichsam als Monopol ihrer Partei vindizierten. Montanus behauptete vielmehr, im Neuen Bund bestehe ein kontinuierliches Prophetentum, welches nunmehr auf ihn und die beiden Frauen Priscilla und Maximilla übergegangen sei. Nach dem Anonymus des 2. Jahrhunderts bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 17, 3, ed. Schwartz 202) suchten die Montanisten die historische Anknüpfung in den Propheten Agabus, Judas und Silas (Apg 21, 11; 15, 32); Quadratus und Ammia hielten sie für ihre unmittelbaren Vorgänger. Ihr verzückter Zustand und Offenbarungen des Heiligen Geistes waren ihnen eine Fortsetzung der Gnadengaben der ersten apostolischen Gemeinde. Wie konnten sie dann behaupten, in der allgemeinen Kirche seien keine Gnadengaben des Geistes? Sie ließen es sich im Gegenteil gerade angelegen sein, zu zeigen, daß ihr Prophetentum nur eine Fortsetzung des früheren in der Kirche sei[4]. Mit dem paulinischen Ausspruch von der Verteilung der Geistesgaben an viele und mit den außerordent-

[1] A. a. O. 86. [2] Geschichte 153.

[3] Siehe Fries in ZntW 1911, 114; s. auch Adam, Kirchenbegriff 143.

[4] Siehe De Labriolle, Crise 134; Lawlor, JthSt IX (1908) 488; „They were the last and the greatest in a line of succession."

lichen Erscheinungen des charismatischen Lebens in Korinth (1 Kor 14) glaubten sie gerade ihre Lehre von der neuen Geistesausgießung rechtfertigen zu können; vgl. Epiphanius, Haer. 48, 8 10; Hieronymus, Ep. 41 ad Marcellam 2 (M. 22, 475). Das neue Prophetentum, dessen sie sich rühmten, sollte der ganzen Kirche eigen sein und zu gute kommen. Von der Kirche verlangten sie die Anerkennung dieses ihren Propheten zuteil gewordenen Charismas, und die Verweigerung desselben begründete das Schisma[1]. Der Anonymus bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 17, 4) beweist ihnen sogar, daß sie keine echten Propheten seien, daraus, daß die Gabe der Weissagung bei ihnen aufgehört habe, denn vierzehn Jahre seit Maximillas Tode seien verstrichen und kein Prophet sei unter ihnen mehr aufgetreten: die Prophetengabe aber müsse, wie der Apostel lehre, in der ganzen Kirche bis zur letzten Erscheinung bleiben. Wie hätte er so schreiben können, wenn die Montanisten die Charismata der Kirche ganz abgesprochen hätten?[2] Er zählt wohl solche auf, welche in apostolischer und nachapostolischer Zeit geweissagt hätten, wie Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia und Quadratus, nicht aber etwa weil die Montanisten der Kirche die Gabe der Prophetie streitig machten, sondern um darzutun, daß sie sich auf diese Propheten nicht berufen könnten, denn bei ihnen zeige sich nicht die mit Bewußtlosigkeit oder Raserei verbundene Ekstase (παρέκστασις), welche ihren Anhängern über die Beschaffenheit des Geistes die Augen zu öffnen geeignet sei und ihre Prophetie als eine falsche erweise. Die „quaestio" war nach Tertullian (Adv. Marc. 4, 22, ed. Kroymann 493) nicht, ob nur Montanus und sein Anhang oder die ganze Kirche den Geist hätte, sondern ob der neuen Prophetie wegen des ekstatischen Charakters Glaube zu schenken oder die montanistische Ekstase ein Zeichen der falschen Prophetie sei[3].

[1] Siehe Bonwetsch, Geschichte 118 ff.; Labriolle, Crise 136.

[2] Siehe Olshausen 247 f.

[3] Siehe Leitner, Die prophetische Inspiration 114 ff.: Adam 139 f.; Seeberg, Dogmengeschichte I[2] 259.

Auch Didymus (De trin. 3, 41, 3; M. 39, 988) gibt zu, daß die Schrift Prophetinnen kenne; aber diese neuen Prophetinnen sollten sich zunächst einmal durch Zeichen als Gottgesandte ausweisen, und auch wenn sie dies könnten, gebührte es ihnen noch nicht, in der Gemeinde zu lehren und gar Schriften mit kanonischem Ansehen zu schreiben: Paulus würde dagegen gewesen sein (1 Kor 14, 34).

Nach J. Lawlor[1] soll Tertullian jede Kontinuität zwischen der neutestamentlichen Prophetie und der montanistischen leugnen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Der Paraklet entwickelt nach ihm das Evangelium zur Vollreife. „Die, welche immerfort auf seine Weissagungen hören, nicht bloß auf die aus der Vorzeit, die verhüllen ihre Jungfrauen" (De virg. vel. 1). Damit stellt Tertullian doch die neue Weissagung neben die der früheren Zeiten, und nicht in Gegensatz zu ihnen. Die neue Ära des Geistes tritt zur christlichen hinzu wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie die Vollendung zur Halbheit. Auch De monog. 3 ist es derselbe Geist, der auch nach den Zeiten der Apostel gekommen, um die Kirchenzucht „in alle Wahrheit einzuführen"; De ieiun. 12 spricht er hypothetisch: Gesetzt auch, der Paraklet sei von Johannis Zeiten verstummt, so würden wir selbst unsere eigenen Propheten geworden sein; De anima 9 stellt er gerade die montanistischen Prophetien mit jenen der Apokalypse auf gleiche Stufe: „Der Apostel ist hinlänglich Bürge für das künftige Vorhandensein von Charismen in der Kirche." Der Grundgedanke war, den wir auch bei Justin und Irenäus finden, daß die prophetischen Gaben ununterbrochen in der Kirche fortdauern und mit denen des Alten Testamentes eine kontinuierliche Reihe bilden. Mit ihrer Prophetie und ihrer Verteidigung der außerordentlichen Gnadenwirkungen, die sie allerdings in novissimis diebus (Tert., De res. carn. 63, ed. Kroymann 125) in gesteigertem Maße eintreten ließen, haben die Montanisten nur den Standpunkt der

[1] JthSt 1908, 488 f.

urchristlichen Anschauungen und Vorstellungen festgehalten. Nach Epiphanius (Haer. 48, 1) behaupteten sie: Δεῖ ἡμᾶς καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι (ed. Holl II 219). Der Gegensatz ist nicht, wie Scholten[1] meint, „auch wir (καὶ ἡμᾶς) wie die ersten apostolischen Gemeinden", denn Epiphanius oder sein Gewährsmann bemerkt mit Recht: „Auch die heilige Kirche Gottes nimmt ja die Charismata an, aber die echten, welche vom Heiligen Geist durch die Autorität der Propheten und Apostel und des Herrn selbst erprobt sind" (vgl. Eus., Hist. eccl. 5, 17, 4).

Ebensowenig deutet die Benennung der Katholiken als psychici bei Tertullian darauf hin, daß er der katholischen Kirche das πνεῦμα völlig absprach und sich und den Seinigen allein zueignete. Gerade die Stelle De monog. 1, die Bretschneider[2] dafür anführt, enthält dafür Belege. Es heißt hier, daß die Anerkenntnis der Charismen (agnitio spiritualium charismatum) ihnen mit Recht die Benennung „Geistesmänner" (spiritales) verschafft, später dann: „Die Psychiker, die, was des Geistes ist, nicht gelten lassen, haben auch kein Gefallen an dem, was des Geistes ist" (non recipientes spiritum, Rom 8, 5 6; 1 Kor 2, 14). Das agnoscere und recipere kann hier nur die Beziehung auf die durch Montanus mitgeteilte Lehre haben, denn im allgemeinen erkannten auch die Katholiken die Fortdauer der Charismen an; weil sie aber die vermeintlich vollkommenste Geisteswirkung der montanistischen Prophetie nicht anerkannten, wurden sie schimpflich Psychiker tituliert. So sagt Klemens von Alexandria Strom. 4, 13, 93: ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυχικοὺς καλοῦσι (ed. Stählin II 289). Daß Tertullian das „charismata recipere" identisch braucht mit „agnoscere prophetias Montani", zeigt Ad Prax. 1, wo er berichtet, Praxeas habe dem Bischof von Rom, der schon im Begriff stand, die montanistische Prophetie anzuerkennen

[1] A. a. O. 85.

[2] A. a. O. 209 f.; s. dagegen d'Alès, La Théologie de Tertullien 453 f.; Adam a. a. O. 144 260 f. A. 1.

(agnoscentem iam prophetias) und den Kirchengemeinden in Asien und Phrygien den Frieden wieder zu gewähren, falsche Angaben über die Propheten und ihre Gemeinden gemacht und ihn dadurch genötigt, die bereits ausgestellten Friedensbriefe zurückzunehmen und von seinem Vorhaben, die Gnadengaben anzunehmen, abzustehen. Ausdrücklich sagt hier Tertullian: „et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis" (ed. Kroymann 228). „Recipere charismata" heißt also nicht: glauben, daß der Kirche Gnadengaben geschenkt sind, sondern: die Weissagungen des Montanus und seiner Genossinnen als echt annehmen. Die Montanisten bestritten nicht oder wollten etwa unterdrücken die Charismen, welche die Kirche nach dem Zeugnis des Anonymus (bei Eus. 5, 17, 4) anerkannte, sondern lehrten bloß, der Geist Gottes habe sich in Montanus in außerordentlicher Weise geoffenbart (Tert., De anim. 11, 21, 45; Adv. Marc. 4, 22, Kroymann 493). Wer dies anerkannte, der galt als Pneumatiker; wer das nicht tat, galt ihnen als ein Psychiker, nicht weil er Charismen überhaupt nicht anerkannte, sondern weil er so wenig pneumatischen Sinn hatte, die ausgezeichneten Offenbarungen des Montanus nicht für das zu halten, was sie nach ihrer Meinung waren.

Wie die afrikanischen Montanisten über diesen Punkt dachten, zeigt der Verfasser der „Passio Felicitatis et Perpetuae", der wahrscheinlich Tertullian selbst ist[1]. Die Visionen der karthagischen Märtyrer werden als „novae prophetiae et visiones" bezeichnet mit Rücksicht auf „die alten Beispiele des Glaubens, die von der Gnade Gottes Zeugnis gaben und zugleich die Erbauung des Menschen bewirken", welche in den vorausgegangenen Märtyrerakten gesammelt wurden. Auch hier wird die Verteilung der außerordentlichen Geistesgaben unter allen Christen angenommen, wenn auch Montanus und seine Prophetinnen vorzugsweise als Orakel für die ganze Kirche angesehen werden. Es heißt c. 1: „Die aber die gleiche Kraft

[1] Siehe Bardenhewer, Geschichte II 629.

des einen Heiligen Geistes allen Zeitaltern zuschreiben, mögen sich vorsehen, da das Neuere für größer zu halten ist, weil es dem Ende näher steht und ein Überfluß der Gnade gerade für die letzten Zeiten vorbehalten ist." Es folgt Joel 2, 28. Dann heißt es weiter: „Darum müssen wir, die wir, wie die Prophezeiungen, auch die neuen gleichfalls verheißenen Gesichte anerkennen und verehren und auch die übrigen Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes als bestimmt zur Unterstützung der Kirche ansehen — dieser ist er gesandt worden, der für alle Gaben in allen wirkt, wie der Herr einem jeden zuerteilt hat —, das aufzeichnen. . . ."

3. Auch der Text bei Irenäus läßt die Beziehung auf die Montanisten nicht zu. Die Erklärung, die wir oben (S. 14 f.) gaben, wird von Stanton[1] mit Recht als „an extremely forced one" bezeichnet. Irenäus legt den Akzent gar nicht darauf, daß nicht einzelnen, sondern allen Jüngern von Anfang an der Geist versprochen wurde; er sagt nur, daß diese Leute, weil sie von der Gabe der Prophetie in der Kirche nichts wissen wollten, das Evangelium, in dem dieser Geist mit sonderlicher Deutlichkeit unter dem Namen des Parakleten verheißen ist, verwarfen[2]. Sollte der beabsichtigte Gegensatz darin liegen, daß zwischen der Geistesausgießung über das ganze Menschengeschlecht und der über einige Auserkorene geschieden würde, so wären die Ausdrücke: „propheticum spiritum repellere, propheticam gratiam repellere", sehr unpassend gewählt. „Sie sprechen die Prophetengabe der Kirche ab", wäre mit der Nebenbestimmung zu fassen, „und nehmen sie einzig für ihre Propheten in Anspruch". „Die, welche sich zu Propheten aufwerfen, wollen den prophetischen Geist aus der Kirche stoßen": das soll soviel heißen als: sie sprechen ihn der Kirche ab, um ihn schließlich der eigenen Partei zu vindizieren! Wie vieles ist doch mit dieser Deutung in das einfache: „repellunt ab ecclesia" hineingetragen! Irenäus hätte es herausheben müssen,

[1] A. a. O. 199, n. 2. [2] Siehe Zahn, GK I 239.

daß diese Leute die Charismen nicht ganz verwarfen, sondern nur eben auf einen gewissen Kreis beschränkten. Durch so allgemeine Ausdrücke (propheticum repellunt spiritum) mußte er ja irreführen. — Wie könnten weiter die Anfangsworte, jene Leute hätten das Evangelium verworfen, „ut donum spiritus frustrentur", ohne Beschränkung oder nähere Bestimmung auf die Montanisten gedeutet werden? Wer erkannte dies donum mehr als sie an, und wer behauptete mehr als sie, daß es nach dem Ratschluß des Vaters über das Menschengeschlecht ausgegossen sei?[1] Weit davon entfernt, den Geist der Prophetie zurückzustoßen oder ihn für unnütz zu erklären, traten sie ja gerade mit dem Anspruch auf, die Fülle des Heiligen Geistes zu besitzen (Didymus, De Trin. 3. 41. 2; M. 39. 984 f.), und begrüßten die außerordentlichen Manifestationen desselben in ihrer Mitte und machten der Kirche ihre Lässigkeit bezüglich der Charismen zum Vorwurf[2].

4. Sollen die „alii" den „similia patientes" in der Tat ähnlich sein, so muß sie ein an sich berechtigtes Bedenken zu einem verkehrten Schritt, einem Extrem treiben, wie der Widerwille gegen die Heuchler in der Gemeinde die „similia patientes" zu dem fehlerhaften Aufgeben der Gemeinschaft mit der Kirche veranlaßt. Nach dem Satze: „Infelices vero . . ." besteht nun das gerügte falsche Verfahren der „alii" darin, daß sie der Kirche überhaupt die Gnadengabe der Prophetie absprechen, und das an sich berechtigte Bedenken, aus welchem das verkehrte Vorgehen resultiert, müßte in den Worten „qui pseudoprophetae esse volunt" ausgesprochen sein. In dieser Form aber enthielten die Worte selbst schon einen Vorwurf gegen die „alii". Auch wenn wir pseudoprophetae nur im Sinn des Irenäus fassen[3], wird der Parallelismus der Glieder gestört. Einmal heißt es: sie wollen Propheten sein und bestreiten der ganzen Kirche den prophetischen Geist, dann: andere meiden die ganze Kirche, weil einzelne heuchlerische Glieder in ihr

[1] Siehe Bonwetsch, Geschichte 121 ff.
[2] Vgl. Labriolle, Crise 236.
[3] Siehe Hefele, ThQ 1854, 362.

sind[1]. Die beiden Hälften passen gar nicht zusammen. Der Gegensatz und der Parallelismus würde sich erst ergeben, wenn es hieße: Weil einzelne falsche Propheten existieren, sprechen sie die Gabe der Prophetie der Kirche überhaupt ab. „Zur Vergleichung mit solchen, welche, weil es Heuchler gibt, auch mit echten Brüdern keine Gemeinschaft haben wollen, eignen sich keineswegs Montanisten, welche den prophetischen Geist der Kirche absprechen und für sich selbst allein in Anspruch nehmen, sondern nur Leute, die aus Widerwillen gegen falsche Propheten die Prophetie überhaupt bestreiten.“[2]

Irenäus sagt weiter: „Diese Menschen müßten in ihrer der Prophetie feindlichen Gesinnung eigentlich auch den Apostel Paulus verwerfen, wenn sie das Johannesevangelium nicht annehmen, denn dieser rede im Briefe an die Korinther auch über die prophetica charismata und erwähne Männer und Frauen mit der Gabe der Weissagung. „Wie läßt sich nach der Stellung der Montanisten auch nur die Möglichkeit denken, daß diese Worte auf sie zu beziehen sind?“ fragt mit Recht Olshausen[3].

5. Daß die Montanisten das Johannesevangelium verworfen hätten, wird uns nicht nur von keinem einzigen Schriftsteller berichtet, sondern ist auch an sich höchst unwahrscheinlich, ja undenkbar. Epiphanius (Haer. 48, 1) sagt ausdrücklich, daß sie sich in der Anerkennung der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Bundes von den Katholiken durch nichts unterschieden: οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται καὶ αὐτοὶ πᾶσαν γραφὴν παλαιᾶς καὶ νέας διάθηκης (ed. Holl II 219). Hippolyt hätte Ref. 8, 19 nicht von ihnen gesagt: ὁμολογοῦσι καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ (ed. Wendland 238), wenn sie das vierte Evangelium verworfen oder

[1] Ganz falsch gibt den Sinn wieder Klebba in seiner Übersetzung des Irenäus 243: „Ein richtiges Pech! Die sich selber zu Pseudopropheten machen, berauben die Kirche der Prophetengabe und halten sich von der Gemeinschaft mit den Brüdern zurück, wie auch die, welche gerade ihretwegen als Heuchler [in die Kirche] kommen.“

[2] Riggenbach 42. [3] A. a. O. 252.

beanstandet hätten. Ja, mochte auch Montanus nicht selber das Johannesevangelium gelesen haben, die Verheißung Christi, daß er den Parakleten senden werde, welche Irenäus besonders aus dem Evangelium hervorhebt, konnte weder für Montanus noch für seine Anhänger ein Grund sein, dasselbe zu verwerfen. Im Gegenteil hatten sie alle Ursache, gerade deswegen das Evangelium hochzuhalten. Und das haben sie wirklich getan. Der Natur der Sache nach mußten sie sich von Anfang an besonders stützen auf das Johannesevangelium mit seiner Verheißung des Parakleten wie auf das prophetische Buch des Neuen Testamentes, die Johannesapokalypse[1]. Nach Holtzmann[2] ist „vollends der Montanismus nur die erste kirchengeschichtliche Erscheinung, welche (in der Lehre vom Parakleten) das unverkennbare Echo auf den Ruf des Evangeliums bildet". Harnack[3] bezeichnet den Montanismus als „das gewaltsame Unternehmen eines christlichen Propheten, des Montanus, der, unterstützt durch Prophetinnen, die verheißungsvollen Ausblicke des vierten Evangeliums in der Christenheit zu verwirklichen den Beruf fühlte", und bemerkt weiter[4]: „Die Jo Kap. 14 ff. gegebenen Verheißungen müssen als das enthusiastisch durchgeführte Programm des Montanismus angesehen werden. Man lese Jo 14, 16—21 23 26; 15, 20 26; 16, 7—15 25, aber auch Jo 17 und Kap. 10 aufmerksam, vergleiche die von dem Propheten erhaltenen Orakel, überschlage nur das Unternehmen des Montanus, die zerstreuten Christen zu sammeln und wirklich eine Herde zu bilden, ferner seinen Ausspruch, die größten und letzten Offenbarungen, die

[1] Siehe Atzberger, Geschichte 269.

[2] Einleitung[3] 457; vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 563 f. 571 f. 599 f.; Zahn, GK 16 f. 167; Jülicher, Einleitung[6] 359.

[3] Dogmengeschichte I[4] 427. Nach Adam a. a. O. 141 hätte erst Tertullian die Tätigkeit des Gottesgeistes in der Ekstase auf die dritte Person eingeschränkt, um mittels der Berufung auf die Verheißung des Parakleten bei Johannes eine theologische Unterlage für die Sendung der neuen Prophetie zu gewinnen. Den Beweis hierfür hat er aber nicht geführt.

[4] A. a. O. 431 A.

in alle Wahrheit leiten, zu überbringen; man erinnere sich endlich, daß in jener Rede bei Johannes Christus das Kommen des Parakleten als sein eigenes Kommen in dem Parakleten bezeichnet, und daß er eine Immanenz und Einheit von Vater, Sohn und Paraklet zum Ausdruck gebracht hat, die in dem Orakel Nr. 5 des Montanus widerklingt, so ist der Schluß unvermeidlich, daß das Unternehmen des Montanus auf dem Eindruck beruht, den die Verheißungen des Johannesevangeliums, apokalyptisch-realistisch verstanden, neben Mt 23, 34 (s. Eus. 5, 16, 12 f.) auf erregte und ungeduldige Propheten gemacht haben." Es wird demnach nicht zu leugnen sein, daß die Montanisten ihre Behauptung, durch sie rede der Paraklet, welchen Jesus seinen Jüngern verheißen habe, und ihre Weissagung von der bevorstehenden Welterneuerung auf das Johannesevangelium und die Apokalypse gründeten. „Der Montanismus lebte von johanneischen Ideen und Begriffen", bemerkt Fries[1].

Daß schon Montanus seine Behauptungen auf die Stellen des vierten Evangeliums von dem verheißenen Parakleten gestützt habe, hat man jedoch vielfach für unwahrscheinlich und unerwiesen gehalten. Vor Tertullian, so bemerkt Bretschneider[2], sage niemand, daß Montanus sich als Werkzeug des Parakleten angesehen habe. Nach den ältesten Berichten (Eus. 5, 16) habe er sich nur auf synoptische Verheißungen der Geistessendung berufen. — Das einzige Schriftwort, worauf sich Montan und seine Anhänger nach jener Stelle bei Eusebius beriefen, ist zu erschließen aus der Behauptung, sie seien die Propheten, welche der Herr dem Volke zu schicken versprochen habe, und aus der Frage der Gegner, welche aus ihnen denn gegeißelt, getötet, gekreuzigt worden seien (5, 16, 12, ed. Schwartz 199). Die erstere Behauptung führt auf Jo 14, 26, wo der Herr verheißt, daß der Vater den Beistand,

[1] ZntW XII (1911) 117.

[2] A. a. O. 208. Feilmoser, Einleitung [2]243. Volkmar 113. Scholten 87. Schwegler 189 f. Fries a. a. O.

den Heiligen Geist, in seinem Namen senden werde (vgl. Jo 14, 12 ff. und Didymus, De Trin. 3, 41, 2). Die Frage der Gegner aber führt auf Mt 23, 34 (vgl. Didym. a. a. O. 3, 41, 3)[1]. Die Argumentation gegen Montanus, welche Eusebius aus der Schrift des Anonymus exzerpiert hat, spielt auf Jo 16, 8 an: das πνεῦμα der Montanisten habe gesucht, sich als ἐλεγκτικόν zu erweisen (Eus. 5, 16, 9, ed. Schwartz 199)[2]. Auch Feilmoser[3] „kann beinahe nicht zweifeln", daß man hierbei an Jo 16, 8 gedacht habe und dies wohl die erste Veranlassung gewesen sei, in Bezug auf die Montanisten von dem Parakletus zu sprechen. Doch noch andere Stellen zeigen uns Berufungen der ersten Montanisten auf den Parakleten, so daß keineswegs, wie Fries[4] annehmen möchte, es Tertullian ist, der durch seinen Sprachgebrauch die Vorstellung veranlaßt hat, daß Montanus mit Vorliebe das Wort Paraklet benützte. Eusebius, der für seine Darstellung der Geschichte der phrygischen Häresie alte Quellen benützte[5] — von Tertullian kannte er, wie es scheint, nur das Apologeticum in griechischer Übersetzung —, schreibt 5, 14: „Sie krochen gleich giftigen Schlangen in Asien und Phrygien umher und rühmten den Montanus als Parakleten und seine beiden Begleiterinnen, Priscilla und Maximilla, als Prophetinnen des Montanus" (ed. Schwartz 197). Die Schriften des 2. Jahrhunderts also, die er durchstöbert hat, erwähnten schon diese Identifizierung des Montanus mit dem Parakleten. Darauf weisen auch Aussprüche des Montanus selbst hin, wie: „Ich bin der Vater und der Sohn und der Paraklet" (Didymus, De Trin. 3, 41, 1); „ich bin das Wort, der Geist und die Kraft"; „ich, Gott der Herr, der Allmächtige, weile in einem Menschen"; „weder ein Engel noch ein Gesandter, sondern ich, Gott der Herr, der Vater, bin gekommen"

[1] Siehe Lawlor a. a. O. 496 gegen Mc Giffert.

[2] Siehe Riggenbach 40. Es ist jedoch nicht richtig, daß der Anonymus bei Eusebius sich beruft auf Mt 7, 16 ff. und Mt 10, 9: das tut Apollonius bei Eus., Hist. eccl. 5, 18, 7 8 (ed. Schwartz 204).

[3] ThQ 1821, 537. [4] ZntW XII 117.

[5] Siehe Bardenhewer, Geschichte I² 430 ff.

(Epiphanius, Haer. 48, 11, ed. Holl II 233 235). Damit wird doch Bezug genommen auf Worte wie: Jo 14, 11: „Ich im Vater und der Vater in mir"; 23: „wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen"; 10, 30: „ich und der Vater sind eins"; 14, 9: „wer mich sieht, der sieht den Vater". Nur im vierten Evangelium ist vom Parakleten gesprochen. Dort, wo sonst das Wort erscheint, 1 Jo 2, 1 und bei den apostolischen Vätern, steht es in seinem ursprünglichen Sinn = advocatus, Fürsprecher[1]. Die Apologeten des 2. Jahrhunderts brauchen es weder in johanneischem Sinn noch in einem andern. Seit Johannes hatte keine Spekulation, am wenigsten in orthodoxen Kreisen[2], diesen Begriff gebraucht, bis ihn Montanus sich aneignete. „L'origine en est indiscutable", bemerkt de Labriolle[3] mit Recht. Nicht erst also Tertullian hat vom Johannesevangelium zur Rechtfertigung der Lehre von dem Parakleten Gebrauch gemacht (De virg. vel. 1; De pud. 21; De monog. 2, 14; Adv. Prax. 2, 8, 9, 13), sondern dieser scheint in der montanistischen Gemeinde allgemein und ein Hauptmoment ihrer Verteidigung gewesen zu sein.

Nur unter Verkennung des engen Verhältnisses des Montanismus zum Johannesevangelium konnte die Ansicht aufgestellt werden, Irenäus 3, 11, 9 polemisiere nicht gegen Gegner des Montanismus, sondern gegen die Montanisten selbst; „appliqué aux montanistes, ce chapitre devient donc inintelligible dans toutes ses parties"[4].

II. Die meisten Forscher sehen in diesen Leuten, welche das Johannesevangelium verwarfen, gerade Gegner der Montanisten. Um die Verheißungen vom Heiligen Geist, der in alle Wahrheit einführt, der bleiben soll bei ihnen in Ewigkeit (Jo 14, 16 26), den Montanisten zu entwinden, bestritten ihre

---

[1] Vgl. Usener im Archiv für lateinische Lexikographie II (1885) 230; Zahn, Johannes 554 ff.

[2] Valentin hat den Parakleten der Zahl der Äonen eingegliedert. Iren., Adv. haer. 1, 3, 5.

[3] Crise 134. [4] Labriolle, Crise 236; vgl. Voigt 67 A. 1.

Widersacher nicht nur das Recht der montanistischen Auslegung, sondern lehnten das Evangelium überhaupt ab. So haben sie, um der Übertreibung und dem Unfug zu wehren, deren sich die Montanisten unter Mißbrauch der Verheißungen vom Parakleten schuldig machten, das Evangelium selbst verworfen, aber hierdurch mit einem verkehrten Prophetismus auch die Sache selbst, nämlich die Gnadengabe der Prophetie, verworfen mit der Behauptung, die Prophetie habe nunmehr überhaupt keine Stätte in der Kirche. Auf diese Leute passen die Worte: „Propheticum spiritum, prophetiae gratiam ab ecclesia repellere."

Diese Erklärung wird sicher den Worten des Irenäus gerecht. Eine Schwierigkeit liegt jedoch in den Worten in der zweiten Hälfte: „Qui pseudoprophetae esse volunt." Widersacher des Montanismus konnten nicht als solche hingestellt werden, die da falsche Propheten sein wollten. Das will ja niemand sein, und diese Gegner waren auch soweit davon entfernt, daß ihnen im Gegenteil nachgesagt wurde, sie wollten die Gabe des Heiligen Geistes überhaupt aus der Kirche verbannen. Dennoch wollen manche wie Stanton, Lepin[1] den Text „pseudoprophetae" beibehalten und erklären: Sie rühmen sich, Propheten zu sein — tatsächlich sind es falsche Propheten —, und sie verwerfen mit dem Evangelium zugleich den prophetischen Geist (Lepin), und so verurteilen sie sich selbst in der Verurteilung der Prophetie (Stanton). Irenäus hätte in ihr Urteil zugleich sein Urteil eingeschoben und damit auf recht „närrische Art" sich ausgedrückt[2]. Auch Hilgenfeld[3] findet keinen Grund zur Änderung: Diejenigen, welche Irenäus meint, belieben ebenso tatsächlich falsche Propheten zu sein, wie die „sophistae verborum magis esse quam discipuli veritatis" (Iren. 3, 24, 2) Sophisten, oder „qui ex evangelio haeretici esse voluerunt" (Ps.-Tert., Adv. omn. haer. 1, ed. Kroymann 213), Häretiker zu sein belieben. — Irenäus spricht von Pseudo-

[1] Stanton 199 n. 1. Lepin 226 ff. [2] Ebrard, Kritik[3] 1172 A. 13.
[3] Ketzergeschichte 563 f. A. 347; s. dazu Zahn, GK I 243.

propheten; das waren sie doch nur, wenn sie in irgend einer Weise als Empfänger einer besondern Offenbarung sich gebärdeten und sich so als Propheten ausgegeben hatten, ohne es zu sein. Gewiß hat man in der alten Kirche die biblischen Warnungen vor falschen Propheten (Mt 7, 15) ganz regelmäßig auf die Irrlehrer aller Art angewandt, besonders 1 Jo 4, 1 (vgl. Iren. 3, 16, 8). Aber Irenäus schildert uns die fraglichen Gegner gar nicht als Irrlehrer; er gibt ihnen keinen Namen und nimmt sie ebensowenig wie die mit ihnen verglichenen Schismatiker in die Reihe der zu bestreitenden Ketzer auf. Ferner wäre es eine Begriffsverwirrung und Geschmacklosigkeit, meint Zahn, welche man Irenäus nicht zutrauen kann, wenn er hier, wo es sich um den Gegensatz der Anerkennung und Verwerfung, des Mißbrauchs und des rechten Gebrauchs der Prophetie handelt, die grundsätzlichen Gegner aller Prophetie als Leute bezeichnet hätte, die sich in der Rolle von Pseudopropheten gefallen, um nur zu sagen, daß sie ein unwahres und lästerliches Urteil aussprechen. Jedoch darum handelt es sich hier gar nicht, sondern lediglich um die Vierzahl der Evangelien und ihre Gegner, hier um solche, welche das Evangelium des Parakleten, weil es den Montanisten zur Stütze diente, verwarfen. Deshalb aber konnte Irenäus sie noch nicht Pseudopropheten nennen. Warum denn wollen diese Widersacher des Evangeliums Propheten oder gar Pseudopropheten sein[1], da es doch die Übung des prophetischen Charismas selbst ist, die ihnen verdächtig ist und ihren Eigensinn bestimmt hat, es zu verwerfen? Es besteht denn doch ein nicht zu leugnender Widerspruch zwischen dieser Behauptung: „sie wollen Pseudopropheten sein", und dem, was Irenäus soeben von ihnen gesagt hat. Endlich ist die fragliche Behauptung zu der nachfolgenden, daß sie die Gabe der Prophetie aus der Kirche verbannen, in einen Gegensatz gestellt (quidem — vero), was doch sinnlos wäre, wenn

[1] Ganz verkennt Achelis (Christentum I 290, Exkurs 21) den Sinn, wenn er Irenäus hier den Gnostikern im allgemeinen den Vorwurf machen läßt, sie wollten Propheten sein.

ihr Aufspielen als Irrlehrer oder falsche Propheten lediglich darin bestände, daß sie die kirchliche Prophetie und ihre biblischen Stützpunkte verwerfen.

Meyer (Weiß)[1] möchte, wie schon Merkel vorschlug, „pseudoprophetae" als Gen. auctoris fassen oder „evangelium" ergänzen; es wäre damit gesagt: diese Leute behaupten, daß ein falscher Prophet das Evangelium geschrieben habe. Merkel selbst bemerkte schon, daß die Worte dann mit dem Vorhergehenden ganz einerlei seien und nicht gut zu dem Folgenden passen: „Similia patientes his qui . . ." „Pseudoprophetae" ist nicht parallel zu „evangelium", und „prophetica gratia" nicht zu „propheticus spiritus", sondern dient zur Weiterführung.

Um einen Sinn in die Stelle hineinzubringen, wird man eine Korrektur vornehmen müssen. Die Worte mögen falsch übersetzt oder, was wahrscheinlicher ist, von den Abschreibern verderbt sein.

Die Vermutung Volkmars[2], Irenäus habe geschrieben: οἱ ψευδῶς προφῆται εἶναι θέλουσιν, trägt zur Klärung des Sinnes nichts bei; höchstens vermeidet sie die „harte und gewagte"[3] Annahme, daß Irenäus eigentlich „prophetae" hätte schreiben wollen und gemäß seiner Argumentation auch hätte schreiben sollen, aber sozusagen unter der Feder sich das „pseudoprophetae" eingeschoben hätte. — Lipsius[4] wollte lesen: οἱ ψευδῶς μὲν τοὺς προφήτας εἶναι θέλουσιν. Diese προφῆται wären die des Alten Bundes, und es handle sich hier bei Irenäus um die Ophiten, welche jene verwarfen und der Kirche die Gabe der Prophetie absprachen. Aber nichts läßt uns bei der Verwerfung des prophetischen Geistes an dieser Stelle an eine Beschränkung auf die alttestamentlichen Propheten denken. Irenäus zeigt im Gegenteil klar an, daß es neuere Manifestationen sind, die sie mißbilligen, und daß sie dem vierten Evangelium abgeneigt sind, worin die Parakletverheißung steht. Dann stellt er

[1] Johannes[7] 17 A.; siehe dagegen Schanz, Johannes 12 A. 1.
[2] Hippolytus 114. [3] Hefele in ThQ 1854, 362.
[4] Quellen 241 n. 1.

sie als Feinde jeder Art von Prophetie hin. Das trifft aber nicht zu bei den Ophiten, die nach dem Bilde, das Irenäus uns von ihnen in großen Zügen gibt, sagten: die Sophia habe durch sie (die Propheten) vieles geredet von dem Urmenschen, dem unvergänglichen Äon und dem obern Christus[1] (1, 30, 11).

Die Ausführungen des Irenäus werden aber völlig klar, wenn eine der beiden in Vorschlag gebrachten Textkorrekturen angenommen wird, die sich empfehlen durch ihre äußere Leichtigkeit nicht minder als durch ihre innere Notwendigkeit:

a) pseudoprophetas esse volunt = οἱ ψευδοπροφήτας μὲν θέλοντες εἶναι, sie behaupten (mit Recht) die Existenz von Pseudopropheten[2],

b) pseudoprophetas esse nolunt = οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι[3].

In beiden Konjekturen ergibt sich der geforderte Gegensatz zu dem Nachfolgenden: „propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia", und zwar ist der Gegensatz in beiden Fällen dem Wesen nach der gleiche, mag man volunt oder nolunt lesen. Bei der Lesart volunt = concedunt, admittunt, geben diese Leute, welche das Evangelium ablehnen, zwar zu, daß es falsche Propheten gibt, die ein Charisma zu besitzen sich rühmen (Mt 7, 15; 24, 11. Mk 13, 22. Apg 13, 7); und doch, zugleich gewissermaßen sich selbst widersprechend, entfernen sie, durch die Pseudoprophetie argwöhnisch gemacht, die wahre Prophetie aus der Kirche. Es geht ihnen daher gerade so wie jenen Separatisten, die aus Furcht vor heuchlerischen

---

[1] Siehe Zahn, GK I 240—242; Labriolle, Crise 237.

[2] So Merkel, Aufklärung 13; Neander, Geschichte I 3, 1002; Olshausen 251 ff.; Bleek, Beiträge; Gieseler I[4] 200 A. 15; Keim, Geschichte Jesu I 146; Lightfoot, Bibl. Essays 114 ff.; Voigt 66; Schwartz 30.

[3] So Lücke, Johannes I[3] 60 ff.; Ritschl, Altkatholische Kirche[2] 542, 1; Hefele, ThQ 1851, 577; 1854, 363; Wurm in „Katholik" 1898 II 190; Bleek-Mangold, Einleitung[4] 283; Zahn, GK I 237 ff.; II 972 f.; Funk, Artikel „Montanismus", im Kirchenlexikon[2] VIII 1830; Bonwetsch, Geschichte 22 f.; Leitner 119 f. A. 11; Seeberg, Dogmengeschichte I[2] 259 A. 2; Labriolle, Crise 234.

Christen auch von der Gemeinschaft mit den echten Christen sich zurückziehen.

Die zweite durchgreifendere Änderung paßt besser in den Zusammenhang. Paläographisch hat sie nichts Anstößiges. Zahn[1] hebt hervor, daß nichts häufiger als solche Transpositionen des Negativ und Positiv und vice versa. Die Negation konnte unterdrückt werden vom Übersetzer des griechischen Textes oder vom Abschreiber des griechischen oder lateinischen Textes, oder ein originales μή konnte fälschlich in μέν verlesen werden. In einem Satz wie οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι konnte der Ausfall von μή leicht zur Korrektur des ψευδοπροφήτας in ψ—προφῆται führen. Diese Leute, so würde Irenäus nach der Korrektur b sagen, wollen keine falschen Propheten dulden[2], aber dabei geraten sie in das andere Extrem: sie verbannen die prophetische Gabe überhaupt aus der Kirche. Ein analoges Beispiel legt sich dabei dem Kirchenschriftsteller nahe: ihnen begegnet ähnliches wie denen, welche unter dem Vorwand, Heuchler fernzuhalten, sich des Verkehrs mit den christlichen Brüdern überhaupt enthalten[3]. Es ist klar einzusehen, daß jene auch den Apostel Paulus nicht gut anerkennen können, der doch 1 Kor c. 12 eingehend über die prophetischen Begabungen gesprochen hat und Männer und Frauen in der Kirche kennt, die weissagen (11, 4—5). Indem sie so wider den Heiligen Geist sündigen, fallen sie in eine Sünde, für welche es nach Mt 12, 31 keine Vergebung gibt. Den Angriff auf die Prophetie erklärt also Irenäus, ganz wie Didache c. 11, für eine Versündigung gegen den Heiligen Geist: vgl. Epiph., Haer. 51, 35. Wie Gregory[4] richtig bemerkt,

[1] GK II 972.

[2] Vgl. Fragm. Mur. Z. 72 f.: „quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt."

[3] Daß Irenäus sie als Schismatiker hinstelle, wie Harnack (PRE XIII[3] 310) meint, davon ist keine Rede. Polykarp (Ad Phil. 6, 3) empfiehlt, sich fernzuhalten von jenen, welche heuchlerisch den Namen des Herrn tragen und Schwache in Irrtum fallen lassen.

[4] Einleitung 241.

ist der Gedanke lediglich eine Schlußfolgerung des Irenäus; der erste Korintherbrief lobt geistige Gaben, daher — was aber natürlich nicht im mindesten mit irgendwie logischer Notwendigkeit folgt, wie z. B. Heinichen[1] meint — müßten diese Leute konsequent auch die Briefe des Apostels Paulus verwerfen.

Ob diese Antimontanisten die Gabe der Weissagung (gratiam prophetiae in ecclesia) überhaupt aus dogmatischen Gründen bestritten oder ob sie nur die neue Bewegung nicht als Prophetie anerkennen wollten, läßt sich nicht entscheiden. Zahn meint allerdings, daß sie grundsätzlich Gegner aller Prophetie gewesen seien. Aber wenn dies der Fall gewesen, hätten sie auch mit den Propheten des Alten Bundes aufräumen müssen, ja im Neuen Testament nicht einmal die Paulusbriefe anerkennen können, auf deren Abschnitt über die prophetischen Geistesgaben sie doch Irenäus verweist. Nicht alle Propheten, sondern nur die der jüngsten Zeit, also den Paraklet, oder die Fortdauer der prophetischen Gaben verwarfen die genannten Leute[2]. Ihr Vorgehen gegen das Johannesevangelium müßte anders beurteilt werden, wenn sie dasselbe „mit dogmatischer Kaltblütigkeit“[3] verworfen hätten, oder nur in der Hitze des Streites der neuen Erscheinung gegenüber sich gegen dasselbe ausgesprochen hätten, verleitet durch den Eifer, mit dem sie sich dem in der Kirche einreißenden, die Gemüter verwirrenden Enthusiasmus entgegenstellten. Gewiß hätten sie die Stellen vom Parakleten durch richtige Auslegung und Erklärung den Montanisten entreißen, ja leicht gegen sie ausspielen können, aber in übereiltem Eifer ließen sie sich dazu verleiten, das ganze Buch abzuweisen, in welchem die Verheißung des Parakleten der neuen Prophetie Vorschub zu leisten schien. Es

[1] A. a. O. 95.

[2] Hilgenfeld, Ketzergeschichte 564. ZwTh 1889, 331 A. 1. Auch Tertullian sagt von Praxeas, der durch Mitteilungen über die Montanisten den römischen Bischof gegen sie einnahm: „prophetiam expulit . . . paraclitum fugavit“ (Adv. Prax. ed Kroym. 228).

[3] Merkel, Aufklärung 41.

ist möglich, daß sie noch andere Einreden gegen das Evangelium vorbrachten, etwa auf die zwischen ihm und den drei andern Evangelien bestehenden Differenzen aufmerksam machten, und Irenäus uns nur die Hauptursache aufzeigt, welche sie zur Verwerfung des Evangeliums trieb, „ihr antimontanistisches Interesse, das sich an der Parakletenverheißung stieß“ [1]; mit Sicherheit läßt sich darüber zunächst nichts behaupten. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß Irenäus in „subjektivem Pragmatismus“ [2] eine Konsequenz aus jener Verwerfung zieht, wie Kreyenbühl [3] meint, die sie als Gegner des Parakleten erscheinen läßt.

Diese Widersacher des Montanismus kämpften im kirchlichen Lager, und Irenäus vermag ihnen keine andere Irrlehre vorzuwerfen[4]: denn es war eine Frage der Disziplin, zu beurteilen, ob die Prophetie noch fortlebe und in neueren Erscheinungen sich kundtue. Er führt auch keine Namen an und sagt uns auch nicht, daß sie das Evangelium einem andern Autor, etwa dem Häretiker Cerinth, zugeschrieben hätten. Das läßt sich auch nicht indirekt folgern aus der bestimmten Behauptung Adv. haer. 3, 11, 1: Johannes habe sein Evangelium geschrieben, um die Irrlehre Cerinths zu bekämpfen; neben dieser nennt er noch die Nokolaiten, einen „Zweig der fälschlich sogenannten Wissenschaft“. „Schreibt so jemand“, fragt Hilgenfeld [5] mit Recht, „welcher weiß, daß manche Zeitgenossen das vierte Evangelium dem Cerinth zuschreiben?“

In welchem Lande diese Antimontanisten gegen die neue Prophetie ihre Stimme erhoben, sagt Irenäus nicht. Wir kennen aus Eusebius 5, 16—18 als Gegner der kataphrygischen Sekte im 2. Jahrhundert Claudius Apollinaris von Hierapolis, Miltiades, einen Anonymus, Apollonius [6]. Alle diese haben das ekstatische

[1] Weiß, Einleitung [3] 49; antinomistisches Interesse ist wohl Druckfehler.
[2] Schwegler, Montanismus 271. [3] A. a. O. II 782.
[4] Ohne Grund sucht Ebrard (Kritik 1174) diese Gegner der Montanisten in der ebionitischen oder der marcionitischen Sekte.
[5] ZwTh 1889, 334 A. 2. [6] Bardenhewer I [2] 430 ff.

Reden der montanistischen Propheten bekämpft und es für einen Beweis von Pseudoprophetie erklärt: die Propheten des Alten und Neuen Testaments sowie der Kirche hätten nicht in diesem Zustand geweissagt. Daß sie etwa die Fortdauer des Charismas der Prophetie geleugnet oder das Johannesevangelium beanstandet hätten, erfahren wir nirgends. Die Äußerung des Anonymus bei Eusebius 5, 17, 4: „es müssen Charismen in der Kirche sein", besagt das Gegenteil. Aber die Missionäre des Montanus zogen durch die ganze Kirche, und es waren ihnen größere und kleinere Erfolge beschieden. In Gallien trafen sie ein, als dort im Jahre 177 die Verfolgung über die Gemeinde Lugdunum und Vienna verhängt wurde. Die Märtyrer von Lyon waren nicht abgeneigt, den Propheten zu glauben und sich ihnen anzuschließen. Sie schrieben in diesem Sinne an den Bischof von Rom, Eleutheros (Eus. 5, 3, 4), der ebenfalls zu einer ablehnenden Haltung sich nicht entschließen konnte. In Rom scheint schon Papst Soter (166—174) in einem Sendschreiben gegen den Montanismus Stellung genommen zu haben. Denn wenn nach Zahns[1] scharfsinnigen Darlegungen der Papst, der unter dem Eindruck der Vorstellungen des Praxeas (Tert., Adv. Prax. 1) die bereits erlassenen Friedensbriefe zurücknahm, Viktor I. (189—198/9) war, sind seine praecessores, die abfällig über den Montanismus geurteilt haben, Viktors Vorgänger Soter und Eleutheros (174 bis 189) gewesen. Wir könnten also immerhin die Montanisten des Irenäus im Abendland, in Rom oder Gallien, suchen.

[1] Forschungen V (1893) 43—54. GK II 136. An Viktor denken auch Langen, Geschichte 179 f.; Hilgenfeld, Ketzergeschichte 569 A. 957; Voigt 71; Monceaux, Hist. littéraire I 403, n. 4; Preuschen, ZntW XI (1910) 150 f.; G. Esser, Wer war Praxeas 24. – Eleutheros hielten für den Adv. Prax. 1 gemeinten Papst: Neander, Antignosticus 486; Kirchengeschichte I 2, 885; Schwegler, Montanismus 253 f.; Ritschl, Altkatholische Kirche[2] 542 f.; Lipsius, Quellenkritik 41; ZwTh 1866, 190 f.; Jahrbuch für deutsche Theologie 1868, 715 f.; Quellen 141 ff.; Bonwetsch, Geschichte 140 174; PRE XIII[3] 425; Harnack, Chronologie I 375 f.; PRE XIII[3] 328; Dogmengeschichte I[4] 741; Duchesne, Hist. I 278 ff.; früher sprach sich Duchesne für Zephyrin aus, an den auch De Labriolle, Crise 275, denken möchte.

Irenäus nimmt keinen Anlaß, die Frage zu untersuchen, ob die Erscheinungen, welche diese Gegner der Prophetie in der Kirche und des vierten Evangeliums zu ihrer Haltung verleitet haben, richtig beurteilt werden; er begnügt sich damit, die Handlungsweise derer, welche unter dem Vorgeben, die Ausschreitungen der neuen Prophetie zu entkräften, dem prophetischen Geist Stillschweigen auferlegen, zu kennzeichnen. In Adv. haer. 4, 33, 6 wendet er sich selbst gegen Pseudopropheten; aber damit will er weder die Prophetie aus der Kirche verbannen, noch auch nur ihre Wirksamkeit einengen, sondern nur die Prophetie als eine falsche kennzeichnen, welche nicht auf göttlichem Charakter beruht und aus eitler Großtuerei oder Gewinnsucht getrieben wird (vgl. über den Gnostiker Markus Adv. haer. 1, 13, 3 4). So billigt Irenäus auch 3, 11, 9 entschieden den Widerspruch gegen alles pseudoprophetische Unwesen. Er beklagt sie aber als Unglückliche, da sie in ihrem Eifer wider das Schlechte auch des Guten Feind geworden sind und alle Prophetie austreiben wollen. Irenäus ist der Überzeugung, daß die Wundergaben der apostolischen Zeit nicht auf diese beschränkt seien, sondern in irgend welchem Maße in der Kirche fortleben[1]; aber keineswegs verrät er eine montanisierende Gesinnung, wie Schwegler, Volkmar, Hilgenfeld und Harnack[2] sie ihm andichteten. „Er hat im Einklang mit seiner Gemeinde und ihren im Gefängnis liegenden Konfessoren den römischen Bischof Eleutheros davor gewarnt, eine religiöse Bewegung, welche erst im Entstehen begriffen und deren Tendenz sich nicht klar gezeigt hatte, ungeprüft zu verdammen.“[3] Er hat eine versöhnliche Mittelstellung eingenommen und wie seine Gemeinde keinen Bruch gewünscht.

---

[1] Siehe Weinel, Wirkungen des Geistes 40.

[2] Schwegler, Montanismus 223 253. Volkmar, Hippolytus 111 f. Hilgenfeld, Ketzergeschichte 564. Harnack in Zeitschrift für Kirchengeschichte III (1879) 371 f. Siehe dagegen Voigt 64 ff.; Labriolle, Crise 238 ff.; Tixeront I 251.

[3] Vgl. Zahn in PRE IX[3] 410.

Nach Harnack[1] soll Irenäus ähnlich wie Hippolyt diese Antimontanisten verhältnismäßig freundlich behandeln. Aber seine Worte enthalten doch eine scharfe Verurteilung. Durch alles dies, sagt er, sündigen sie gegen den Heiligen Geist und fallen in die unvergebliche Sünde. Wenn diese Sprache verhältnismäßig mild sein soll, so wäre es, bemerkt Stanton[2], interessant, zu erfahren, was nach Harnacks Urteil sein würde eine „comparatively un-friendly language". Daß Irenäus keine milde Sprache führt gegen diese, welche die Gabe der Prophetie leugnen, zeigt der 1907 in armenischer Übersetzung ans Licht getretene apologetische Traktat „Zum Erweise der apostolischen Predigt"[3]. Am Schluß dieser Schrift (c. 100) warnt er vor „dem Irrtum in Bezug auf die drei Hauptstücke unserer Glaubensbesiegelung". Seine Anhänger entbehren entweder den Vater, oder sie verwerfen den Sohn und erklären sich gegen die Veranstaltung seiner Menschwerdung, oder sie nehmen den Geist nicht in sich auf, d. h. sie verachten die Weissagung[4]. Diese letzte Gruppe hat er schon c. 99 gekennzeichnet mit den Worten: „Noch andere nehmen die Gaben des Heiligen Geistes nicht an und weisen die prophetische Gnade von sich, von der befruchtet der Mensch die Frucht göttlichen Lebens hervorbringt. Das sind jene, von welchen Isaias gesagt hat: ‚Sie sollen ja werden wie eine entlaubte Terebinthe und wie ein Graben, der kein Wasser hat' (1, 30). Diese sind zu nichts nutze für Gott, da sie keine Frucht bringen können." Sie haben sich also versündigt gegen das dritte Hauptstück, das da ist: „Der Heilige Geist, durch den die Propheten weissagten und die Väter die göttlichen Dinge lernten, die Gerechten vorangingen auf dem Wege der Gerechtigkeit, und der in der Fülle der Zeiten aufs neue über die Menschheit ausgegossen ward auf der ganzen Erde, die Menschen für Gott neu zu

[1] Das Neue Testament um 200, 69. [2] A. a. O. 211.

[3] Siehe über die Schrift Bardenhewer, Geschichte I[2] 409 ff.

[4] S. Weber, Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweis der Apostolischen Verkündigung"[7] 67.

schaffen" (c. 6). Durch das trinitarische Schema ist es wohl zu erklären, daß Irenäus hier (c. 99) auf eine Irrlehre in Betreff des Heiligen Geistes zu sprechen kommt, die in der ganzen Abhandlung sonst nicht gestreift, aber in dem vorausgegangenen großen Werk Adv. haer. 3, 11, 9 in etwa gekennzeichnet ist. Wir hätten es mit einer häretischen Richtung zu tun, welche in ihrer Opposition gegen den Montanismus bis zum Extrem ging.

Irenäus sagt in seiner Schrift „Wider die Häresien" nichts weiter davon, ob diese Antimontanisten außer dem vierten Evangelium noch andere Johannesschriften verworfen haben. Er hat ja in dem Zusammenhang nur beiläufig von Gegnern des vierfältigen Evangeliums gehandelt. In demselben Abschnitt hat er auch nur von Angriffen Marcions gegen die Evangelien geredet und nichts davon gemeldet, wie dieser die Paulusbriefe behandelt hat. Wenn er auch nichts von einem Widerpruch, der sich gegen die Apokalypse erhoben hat, berichtet, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, daß nicht auch diese, das Hauptbuch, aus dem die Montanisten ihre chiliastischen Hoffnungen auf das neue Jerusalem schöpften, von den Gegnern abgelehnt wurde[1]. Den strengen Antimontanisten mußte die Apokalypse sogar noch mehr mißfallen als das Evangelium, da sie die chiliastischen Träumereien, in denen sich die Montanisten bewegten, zu fördern schien und ihnen ein Modell lieferte für ihre eigenen Prophetien. Nach Zahn[2] soll es sich allerdings von selbst verstehen, daß Leute, welche keinerlei Prophetie in der Kirche anerkennen, auch die Apokalypse, dieses Buch christlicher Prophetie, nicht anerkennen konnten. Aber es ist doch nicht bewiesen, daß diese Leute

[1] Siehe Merkel, Aufklärung 14; Semler, Neue Untersuchungen über die Apokalypse 128 f.; Bleek-Mangold, Einleitung[4] 282; Zahn, in GK I 205 f. 245 f.; Harnack, Das Neue Testament 69; Stanton 202; Völter, Offenbarung des Johannes 94; Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte I[5] 209; C. Schmidt, Gespräche Jesu 421.

[2] GK II 1022; vgl. Harnack, Das Neue Testament 69.

„grundsätzliche Gegner aller Prophetie", wie sie auch C. Schmidt nennt, gewesen sind. Wenn sie nicht alle, oder nicht alle christlichen Propheten verwarfen, sondern nur die Propheten der jüngsten Zeiten, durch die der verheißenene Paraklet sprechen sollte, so konnten sie sehr wohl die Offenbarung des hl. Johannes anerkennen. Die phrygischen Propheten behaupteten ja, daß eine neue Epoche der Offenbarung eingetreten sei, welche der durch Christus und die Apostel erfolgten Offenbarung ebenbürtig sei, ja über diese hinausführe. Gegenüber dieser Behauptung konnten die Gegner sehr wohl geltend machen, daß die Zeit der endgültigen Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels ihr Ende erreicht habe, ohne aber das Walten des prophetischen Geistes in der apostolischen Zeit irgendwie anzufechten [1]. Immerhin kann die Möglichkeit nicht in Abrede gestellt werden, daß sie sowohl das Evangelium als die Offenbarung des Apostels verwarfen, weil die Montanisten sich zur Begründung ihrer Lehre vom Paraklet und vom tausendjährigen Reiche auf den Apostel Johannes beriefen.

C. Schmidt [2] möchte Gegner des chiliastisch gestimmten Montanismus auch in den bei Irenäus (Adv. haer. 5, 31, 1; 32, 1) genannten Leuten sehen und sie mit den namenlosen Gegnern des Johannesevangeliums zu einer Gruppe zusammenfassen, deren nüchterner Sinn allem Ekstatischen und Phantastischen und somit auch der Apokalypse abhold gewesen wäre. Aber wenn Irenäus von solchen spricht, „welche für Rechtgläubige gelten und über die Ordnung des Fortschreitens der Gerechten hinwegspringen" (5, 31, 1), „die durch die häretischen Lehren verkehrt, nicht erkennen die Anordnungen Gottes und das Geheimnis der Auferstehung der Gerechten und des Reiches, welches der Anfang der Unverweslichkeit ist" (5, 32, 1), so meint er die Valentinianer, die da lehrten, daß die Menschen sofort nach dem Tode die Himmel und den Demiurgen übersteigen und zu ihrer Mutter oder zu dem Vater gehen; das

[1] Siehe Hilgenfeld, in ZwTh 1889, 332. [2] Gespräche Jesu 421.

sei eine Vermessenheit, denn wir können es doch nicht besser haben als unser Meister, dessen Leib drei Tage in der Erde ruhen mußte. Wenn aber die Zeit der Auferstehung für uns da ist, dann werden wir vollständig, d. h. leiblich auferstehen, wie auch Christus seinen Leib nicht auf Erden zurückgelassen hatte. Ja, es ist billig, daß die Gerechten in derselben Schöpfung, in welcher sie geduldet und gelitten hatten, lebendig gemacht werden und herrschen. Und nun kommt er ausführlich auf das irdische Reich in der Parusie zu reden. In breiter Ausführung (c. 32—36) handelt er vom Chiliasmus und weiß dafür viele Belege aus dem Alten und Neuen Testament anzuführen, selbst des Papias phantastisches Gemälde wird nicht verschmäht. Von Gegnern des Chiliasmus aber und Gegnern der Apokalypse ist hier nirgends die Rede.

§ 3. Cajus von Rom und die Apokalypse.

Eusebius erwähnt mehrmals in seiner Kirchengeschichte (2, 25, 6; 3, 28, 31; 6, 20) eine interessante, leider in Dunkel gehüllte Persönlichkeit, einen theologischen Schriftsteller Cajus von Rom. Er nennt ihn einen kirchlichen (ἐκκλησιαστικός, 2, 25, 6) und „sehr gelehrten" (λογιώτατος, 6, 20, 3) Mann. Das erstere Wort besagt keineswegs, daß er die Würde eines Presbyters bekleidete, wie Hieronymus (De vir. ill. 59) und Photius (Bibl. cod. 48; M. 103, 85) vermuten, sondern „kirchlich" ist bei Eusebius durchweg nur die ehrende Bezeichnung des gut und unbestritten Katholischen im Gegensatz zum Zweifelhaften oder gar ausdrücklich Nicht-Orthodoxen (vgl. 4, 7, 5; 5, 27; 6, 12, 1; 32, 3). Das Wort λόγιος ist bei Eusebius konstanter Ausdruck für gelehrt (vgl. 7, 29, 2; 32, 28). Daß Cajus von Rom identisch ist mit jenem in dem Briefe der Kirche von Smyrna über das Martyrium des hl. Polykarp (c. 22, 2) erwähnten Cajus aus dem Kreise des Irenäus (ἐκ τῶν Εἰρηναίου . . ., ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ, Funk I, 2. ed., 345), ist wohl bisweilen behauptet worden, kann aber nicht erwiesen

werden [1]. Was Hieronymus (De vir. ill. 59; M. 23, 669) und Theodoret (Haer. fab. 2, 3; 3, 2; M. 83, 389, 404) über Cajus mitteilen, beruht lediglich auf der Kirchengeschichte des Eusebius. Dieser fand in der vom Bischof Alexander um 220 begründeten Bibliothek zu Jerusalem ein Werk des Cajus, nämlich „den Dialog mit Proklus", dem Haupte der römischen Montanisten (6, 20, 3; ed. Schwartz 242), den er unter Papst Zephyrin (199—217) geschrieben hat. Es ist anzunehmen, daß diese Zeitangabe in dem Dialog, den Eusebius gelesen hat, stand, um so mehr, als der Gegner Proklus ein Zeitgenosse Tertullians gewesen sein muß, denn dieser zählt ihn unter den Bestreitern Valentins auf [2]. Er spricht (um 207) von „unserem Prokulus, dieser Zierde jungfräulichen Greisenalters und christlicher Beredsamkeit", den er wie in jedem Werk des Glaubens, so auch in diesem, nämlich der Widerlegung der Valentinianer, zu erreichen wünsche (Adv. Valent. 5, ed. Kroymann III 182). Der falsche Tertullian (Adv. omn. haer. 7; ed. Kroymann III 224) bezeugt, daß ein Teil der Montanisten „kata Proclum" genannt wurde (vgl. Theodor., Haer. fab. 3, 2), und Pacianus (Ep. ad Sempron. 1, 2) bezeichnet ihn als einen Führer der Montanisten, wenn er spricht von „Phrygi nobiliores, qui . . . se instructos a Proculo gloriantur" (M. 13, 1903). Ob zwischen diesem „Vorsteher der kataphrygischen Sekte" (τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ γνώμης, Eus. 2, 25, 6, ed. Schwartz 73) und Cajus eine wirkliche Disputation stattgefunden hat, etwa „in the presence of Pope Zephyrinus", wie Chapman [3] vermutet, die dann Cajus glaubte schriftlich wiedergeben zu sollen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht behaupten, da der fingierte Dialog eine eigene literarische Gattung bildete [4]. Cajus war nicht der erste, der diese griechisch-lateinische Literaturgattung für seine Streitschrift wählte;

[1] Siehe Caspari, Quellen III 374 f.

[2] Mit dem von Tertullian ad Scap. 4 genannten Christen Proculus Torpation, dem Procurator der Evodia, wird der Montanist Proklus nicht zu identifizieren sein; s. Bihlmeyer in ThQ 1915, 74 f. A. 1.

[3] Catholic Encyclop. X, 523.

[4] Siehe Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur 242—262.

erinnert sei an Justin und Ariston von Pella. Kolloquien dieser Art waren nicht selten und konnten den Gedanken an literarische Übertragungen derselben nahelegen. So berichtet uns Eusebius (6, 29, 2), daß die Disputation zwischen Paul von Samosata und dem Rhetor Malchion in Antiochia von Schnellschreibern aufgenommen wurde: die Schrift war noch im 6. Jahrhundert in Umlauf.

Die Nachrichten, die uns Eusebius über Cajus gibt, hat er alle seinem Dialog entnommen. Er hat uns auch von keiner weiteren literarischen Tätigkeit dieses Mannes berichtet. Auf den Dialog wird es sich beziehen, wenn Theodoret (Haer. fab. 2, 3; M. 83, 389) Cajus auch gegen Cerinth schreiben läßt. Die von Photius (Bibl. cod. 48) genannte Schrift περὶ τοῦ παντὸς οὐσίας, die er Cajus zuschreibt, gehört zu Hippolyt, dem auch die Schrift gegen die Häresie Artemons zuzueignen ist[1].

Aus den Zitaten bei Eusebius ersehen wir, daß Cajus den Montanisten die Dreistigkeit und Keckheit in Anfertigung „neuer Schriften" zum Vorwurf gemacht und in solchem Zusammenhang die 13 Briefe des hl. Paulus mit Ausschluß von Hebr aufgezählt hat (6, 20, 3), daß er auf die Gräber und Grabdenkmäler in Rom, wo Petrus und Paulus das Martyrium erlitten haben (2, 25, 7), wohl im Gegensatz zu den sich auf Philippus und seine Töchter berufenden Montanisten (3, 31, 4), hingewiesen hat, daß er von dem sinnlichen Chiliasmus des Cerinth gesprochen und ihn als Verfasser erdichteter apostolischer Offenbarungen erklärt habe. Uns interessiert hier nur diese letztere Überlieferung; aber die Angaben des Eusebius

[1] Siehe Ficker, Studien zur Hippolytfrage 79 ff.; anders urteilt Batiffol, Anciennes Littératures chrétiennes 145 f. Über Cajus als Verfasser der Philosophumena s. D'Alès, Théologie de Saint Hippolyte S. xxxi ff. — Lightfoot (Apostolical Fathers I 317 ff., wollte die Existenz des Cajus aus einem Mißverständnis des Titels eines Dialogs des Hippolyt ableiten, in dem dieser unter dem Namen Cajus einen Montanisten widerlegt hätte. Ähnlich hat Bonwetsch in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1917, Heft 17 neuerdings vermutet, daß Cajus nicht Autor des Dialogs wäre, sondern nur einer der Interlokutoren, und der wirkliche Autor Hippolyt sei.

geben doch den Beweis, daß in dem Dialog nicht ausschließlich das Problem der Authentizität der Apokalypse behandelt war[1]. Eusebius zitiert (3, 28, 2) wörtlich aus der Streitschrift (ζήτησις) des Cajus folgende Stelle: „Aber auch Cerinth führte lügnerisch bei uns ein durch Offenbarungen (Ruf. per revelationes quasdam) wie von einem großen Apostel geschrieben wundersame Dinge (τερατολογίας), als wie durch Engel ihm gezeigt, und sagte, daß nach der Auferstehung das irdische Königtum Christi sei und das Fleisch hinwiederum in diesem Staate zu Jerusalem den Begierden und Wollüsten dienen werde; und als ein Feind der göttlichen Schriften lehrte er in verführerischer Absicht, daß ein Zeitraum von tausend Jahren in hochzeitlicher Freude dahingehen werde" (ed. Schwartz 107).

Die schwierige Stelle bedarf einer näheren Erklärung.

Eusebius teilt uns 3, 28 Stellen über den Häretiker Cerinth mit, die er bei kirchlichen Schriftstellern gefunden hat. Aus den Anfangsworten geht wohl hervor, daß vorher von Chiliasmus die Rede gewesen ist, dessen Verbreitung auch Cerinth (ἀλλὰ καὶ Κήρινθος) durch diese von ihm erdichteten ἀποκαλύψεις gefördert habe. Wenn man mit Paulus[2] am Anfang ἄλλα akzentuieren wollte, so hätte Cajus unmittelbar vorher von einer andern irrigen Meinung Cerinths gesprochen; aber man sieht keinen Grund, warum Cajus in der Streitschrift gegen einen Montanisten die Irrlehren Cerinths erörtert haben sollte. — Zunächst wird gesagt, Cerinth habe Offenbarungen unter dem Namen eines großen Apostels erdichtet und diese wundersamen Dinge als Engelsoffenbarungen ausgegeben. Der Name des Apostels wird nicht genannt. Das ist so allgemein ausgedrückt, daß es die Apokalypse des Petrus, an die hier Credner[3] denkt, oder die des Paulus oder auch eine unter dem Namen des Johannes sein könnte, ohne daß es gerade die im neutestamentlichen Kanon befindliche wäre. Allerdings hatte diese

[1] Vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu 446.

[2] Introductio in Novum Testamentum selecta cap. 56 ff.

[3] Geschichte des neutestamentlichen Kanons 164 A. 268.

erdichtete Apokalypse Cerinths dem Inhalt nach einige Ähnlichkeit mit der johanneischen, in der Gott „Kunde gegeben hat nach Botschaftssendung durch seinen Engel seinem Knechte Johannes" (1, 1), und in der wundersame Dinge mitgeteilt wurden, die durch den Engel gezeigt worden waren (22, 8). Aber daß es die Johannesapokalypse selbst sei, die Cajus im Auge hat, folgt an sich noch nicht aus der Stelle. Deshalb haben viele[1] eine direkte Beziehung der Stelle auf die Apokalypse des Johannes geleugnet. So war Hug[2] der Meinung, Cerinth habe die johanneische Apokalypse zu seinen schlechten Zwecken interpoliert, verstümmelt, verfälscht und sein elendes Machwerk dem Kanon der neutestamentlichen Schriften aufdringen wollen; nach Reithmayr[3] hätte Cerinth nur ein ähnliches Buch sich zurecht gemacht, das die Wahrheit seiner Träume urkundlich bestätigen sollte. Für Langen[4] und Belser[5] ist die Verwerfung der Apokalypse durch Cajus keineswegs zweifellos, und Bisping[6] und Kaulen[7] nennen ihn unter den Bestreitern derselben überhaupt nicht. Ad. Maier[8] und Cornely[9] halten es sogar für zweifellos, daß Cajus nur sage, Cerinth habe der echten Apokalypse eine apokryphe entgegengestellt; ebenso hält A. Schaefer[10] die Auffassung, Cajus habe auch die Apokalypse für eine Fälschung Cerinths gehalten, nicht frei von Bedenken. Cajus hätte demnach nur auf die echten ἀποκαλύψεις des großen Apostels Johannes angespielt, gegenüber

---

[1] So Lampe, Johannesevangelium I 53 f. 80 f.; Twells, Critical Examination c. 3, s. 3 (in Wolf, Cursus philos. IV 414 f.); Hofmann in Pritii Intr. 114; Schmidt, Historia antiqua Canonis 319 f., n. 4; Paulus, Comment. theol. hist. Cerinthi § 30; Volkmar, Hippolytus 12 f. 64; Baur, Christentum 347; Schwane, Dogmengeschichte 249 400; Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung[4] 760 A. 4; Westcott, Canon[6] 278, n. 2; Harnack in ThLz 1888, 644; Ders., Das Neue Testament um 200 S. 69; Voigt, Urkunde 223 A. 3; Gregory, Einleitung 104.

[2] Einleitung II[4] 511 f. Stern, Apokalypse 47 ff. [3] Einleitung 770.

[4] Einleitung[3] 157; Ders., Geschichte der römischen Kirche I 226.

[5] Einleitung[2] 371. [6] Apokalypse 8. [7] Einleitung III[4] 267.

[8] Einleitung 461. [9] Introductio III 684.

[10] Einleitung 352 A. 8; anders Meinertz, Einleitung[3] 376.

denen er jene des Cerinth verworfen hätte, in welche dieser vieles aus der Geheimen Offenbarung aufgenommen, um desto eher Glauben zu finden und seine Träumereien von einem sinnlich und fleischlich aufgefaßten tausendjährigen Reiche zu verhüllen.

Die meisten Forscher[1] jedoch haben eine Beziehung der Worte des Cajus auf die kanonische Johannesapokalypse angenommen, ja manche[2] haben die Auffassung des Cajus sogar zur ihrigen gemacht und die Apokalypse als Werk des Häretikers Cerinth ausgegeben. — Schon an sich passen die Worte des Cajus besser auf die Johannesapokalypse als auf ein pseudoapostolisches Machwerk. Der Gegensatz zu dem Montanismus führte Cajus zu einer entschiedenen Verwerfung des bis dahin unbestrittenen Buches[3], welches den Chiliasmus der Kataphrygier zu bestärken schien. Wenn in den Worten: „Durch Engel ihm gezeigt" (ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας) das αὐτῷ statt auf Cerinth vielmehr mit Jülicher[4] auf den „großen Apostel" (ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων) bezogen werden darf[5], ist die Deutung unvermeidlich, daß Cajus den

---

[1] Michaelis, Einleitung[4] 1587 f. Eichhorn, Einleitung II 2, 413 f. Bertholdt, Einleitung IV 1786. Merkel, Aufklärung 215 Anm. Ewald, Comment. in Apoc. 62. Lücke, Offenbarung Johannis[2] 582 f. Gieseler, Kirchengeschichte I[4] 290 A. 8. Völter, Entstehung der Apokalypse[2] 137 f. Wieseler. Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift 143. Volck, Der Chiliasmus 8. Hilgenfeld, Einleitung 45 f. 109; ZwTh 1889, 337 f. Holtzmann, Einleitung[3] 425 A. 3. Harris, Hermas in Arcadia 47. Jülicher, Einleitung[6] 238. Zahn, GK I 228 f. 232 f., II 973 ff. Atzberger, Geschichte 269 f. Bardenhewer, Geschichte I[2] 433. Bousset 25. Usener, Weihnachtsfest[2] 123 f. Labriolle, Crise 281 f.

[2] So z. B. Oeder, Stroth, Corrodi, Semler; s. dazu Bertholdt, Einleitung IV 1782; Ewald, Comment. 79. Auch Völter, Offenbarung 56—129 handelt von einer Apokalypse des Cerinth aus dem Jahre 70 n. Chr.

[3] Nach Lightfoot (Apostolical Fathers I 2, 386), Zisterer (ThQ 1892, 129 Anm.) und Kruszyński (Wstęp 672) hätte Cajus nicht das Buch selbst, sondern nur die buchstäbliche materielle Interpretation bekämpft; s. dagegen Camerlynck 81.

[4] ThLz 1889, 166. Zahn, GK I 233. Holtzmann, Einleitung[3] 425 A. 3.

[5] So schon Ernesti in Neueste Theologische Bibliothek I 695.

Cerinth einer doppelten Lügenschaft beschuldigen will, sofern derselbe erstlich einen Engel als den Überbringer, und zweitens den Apostel als den Empfänger und Aufzeichner der Offenbarungen, die er lediglich selbst ersonnen hat, vorschützte. Cerinth selbst wäre demgemäß nach der Meinung des Cajus der, welcher die fraglichen, von einem Engel vermittelten Visionen gehabt haben will und sie unter der Maske des Apostels niederschrieb und so durch dieses Mittel seine Lehren als göttliche Offenbarung eingeführt hat. An dem Plural ἀποκαλύψεις werden wir uns nicht stoßen, denn als eine Vielheit von Offenbarungen bezeichnet auch Dionys von Alexandrien bei Eusebius (6, 25, 13) den Inhalt der Apokalypse. Wollte man den Plural urgieren, müßte man sogar annehmen, Cerinth habe mehrere solcher Bücher erdichtet, was um so bedenklicher ist, als die Geschichte uns nicht einmal von einem einzigen etwas berichtet. — Des weiteren hat man gegen eine Deutung der dunkeln Stelle auf unsere Apokalypse eingewendet: Das tausendjährige Reich mit fleischlichen Genüssen und sinnlichen Freuden, welches er, Cerinth, in listiger Weise aus Feindschaft gegen die heiligen Schriften erdichtet hat, deute wohl auf einen Aufsatz, der als ein Gegenstück unserer Apokalypse entworfen war. Denn dieser Gegensatz konnte nur die Johannesapokalypse treffen, welche allein eine Zahl von tausend Jahren den Abgeschiedenen zu ihrer Herrschaft mit Christus (20, 4—6) zugemessen hat[1]. Ja man hat Anstoß daran genommen, daß ein so gescheiter Mann, wie der Römer Cajus nach Eusebius war, den eschatologischen Inhalt der Apokalypse so irrig hat angeben und aus ihr sinnliche Zukunftshoffnungen hat herauslesen können. Die Schilderung passe „wie die Faust aufs Auge", bemerkt Harnack[2]. Wieseler[3] wollte deshalb ἐπεισάγει übersetzen: „er führte dazu ein", „fügte hinzu", nämlich zu dem, was die Apokalypse wirklich sagt, denn in dieser fehle jeder sinnliche Chiliasmus, den Cerinth predigte. Aber die Geschichte der

[1] Hug, Einleitung II[4] 511 f. [2] ThLz 1888, 644.
[3] Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift 143.

Exegese von Offb 20, 1—10 zeigt doch, wie manche gegenüber der maß- und zügellosen allegorischen Deutung den Wortsinn festhaltend zum Chiliasmus geführt oder in ihm bekräftigt worden sind. War es denn für Cajus unmöglich, die realistische Schilderung des tausendjährigen Reiches, wie Cerinth sie entwarf, in der Apokalypse wiederzufinden? Ein Reich auf Erden von tausendjähriger Dauer, das auf die Auferstehung der Toten folgt, konnte Cajus ohne Mühe in ihr finden (20, 1—10). Daß Jerusalem der Sitz dieses Reiches sein soll, steht zwar nicht mit ausdrücklichen Worten angegeben, allein die geliebte Stadt (20, 9), die von Gog und Magog mit Heerscharen überzogen wird, konnte doch aus Vergleichung von Ez Kap. 38 und 39, wo Gog gegen das Land Israel zieht, füglich für Jerusalem gehalten werden[1]. Justin hat Kap. 20 ebenso erklärt, wenn er aus ihm erweist, daß Jerusalem darauf wieder erbaut werden wird (Dial. c. Tryph. 80). Offb 21, 2 ist dazu die Rede von dem neuen Jerusalem, das herabkommt „aus dem Himmel von Gott her, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut" (21, 10): der Messias (das Lamm) feiert in der Endvollendung seine Hochzeit mit seiner Braut (19, 7; 21, 9), bei der das große Hochzeitsmahl nicht fehlen wird (19, 9).

Hat nicht hieran anknüpfend schon Papias, die figürliche Ausdrucksweise mißverstehend, in leuchtenden Farben das selige Glück des tausendjährigen Reiches gepriesen und alle Weissagungen von einem irdischen Zustand der Seligkeit auf dieses Zwischenreich bezogen, und mit einem naiven Realismus die außerordentliche Fruchtbarkeit der Sonne in dem zu erwartenden Reich beschrieben und Irenäus auf seine Autorität hin diese Schilderung gläubig uns mitgeteilt (Iren., Adv. haer. 5, 33, 1—4; Eus. 3, 39, 12)? Die Beschreibung, die Dionys von Alexandrien (Eus. 7, 25, 1—3) aus alten Gegnern von diesem Reich gibt, ist noch weit sinnlicher, und doch meint er die Offenbarung des hl. Johannes. „Freilich", bemerkt Zahn[2],

[1] Siehe Bousset, Offenbarung[6] 440; Hirscht, Apokalypse 149.
[2] GK I 233.

„stellt Cajus diese Lehren nicht mit Wahrheitsliebe und Treue dar; er zieht das Erhabene in den Kot und quirlt das, was ihm an der Apokalypse widerwärtig ist, durcheinander. Aber er sagt doch kaum ein Wort, dessen Unterlage in der Apokalypse nicht nachzuweisen wäre.“ Zu beachten ist außerdem, daß er in oratio obliqua den Hauptinhalt der Meinung Cerinths von dem Millennium anzeigt und nicht in den Worten der Apokalypse selbst. Auch einem „gelehrten“ Mann wie Cajus wäre eine derb chiliastische Mißdeutung der Apokalypse wohl zuzutrauen[1]: derselbe Eusebius hätte Papias das Lob eines sehr verständigen und in der Schrift bewanderten Mannes erteilen (λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων, Eus. 3, 36, 2 wenigstens nach T^{cru} ERBD)[2] und ihn an anderer Stelle mit Rücksicht auf die von ihm vorgebrachten Fabeln (μυθικώτερα) einen geistesbeschränkten (σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, 3, 39, 13; ed. Schwartz 121) Mann nennen können. Wie Eusebius selbst die Mitteilungen aus dem Dialog des Cajus, der ihm vollständig vorlag, aufgefaßt hat, können wir daraus ersehen, daß er unmittelbar an sie in klug berechnender Weise solche aus der Erörterung des Dionys von Alexandrien über die Apokalypse des Johannes anreiht. Schon aus dieser Zusammenstellung konnte der Leser erkennen, daß die Worte des Cajus sich auf keine andere Apokalypse als die johanneische beziehen, und Dionys eben die Meinung des Cajus und etwaiger Gesinnungsgenossen reproduziert hat. Als man in Ägypten chiliastische Erwartungen hauptsächlich durch Stellen der Apokalypse zu begründen suchte, wurde Dionys gegen dieses Buch

---

[1] Harris (Hermas 47) erinnert an die Anschauungen des Papias, Irenäus, Victorinus: „They certainly were not all of them idiots, though perhaps we may allow Papias the title of σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν.“ Auch Adam (Kirchenbegriff 21) läßt Barnabas und Papias, Justin und Irenäus ebensowenig vom grobsinnlichen Chiliasmus frei sein wie Tertullian selbst. Aus neuester Zeit sind die Schriften A. Rohlings, Der Zukunftsstaat[2] (1894), Erklärung der Apokalypse[2] (1896), Auf nach Zion! oder Die große Hoffnung Israels und aller Menschen (1901) u. a. bekannt genug.

[2] Die Stelle ist unecht.

mißtrauisch und ging seinerseits daran, es näher zu prüfen, wobei er zu dem Resultat kam, daß dessen apostolischer Ursprung allerdings nicht außer Frage stehe. Die Schrift des Bischofs Nepos von Arsinoe „Gegen die Allegoristen", welche den Chiliasmus vertrat und verbreitete, erschien Dionys unerträglich und veranlaßte ihn um 250, in einer Schrift „Über die Verheißungen", diesem Chiliasmus durch Kritik der Apokalypse den Boden zu entziehen. Er knüpft an die Kritik früherer Lehrer (τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν) an, welche die Offenbarung für unecht erklärt und gänzlich verworfen haben. Sie behaupteten, so sagt er, die Aufschrift lüge; nicht nur kein Apostel, nicht einmal ein frommer und rechtgläubiger Mann, sondern Cerinth habe sie geschrieben. Sie durchgingen sie Kapitel für Kapitel, um zu beweisen, daß sie eine Schrift ohne Sinn und Zusammenhang sei (ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον), und niemand wisse, was hinter einem dichten Schleier des Unverstandes verborgen sei. Cerinth habe sie verfaßt, um seinen Irrtümern durch einen apostolischen Namen Ansehen zu verschaffen. Seine Meinung sei nämlich gewesen, das Reich Christi werde ein irdisches sein und in solchen Genüssen bestehen, nach welchen er selbst als ein ganz sinnlich und fleischlich gesinnter Mann Verlangen trug, in Befriedigung des Bauches und der tierischen Triebe, in Essen, Trinken, Hochzeitsfreuden, Festen, Opfern und Opfermahlzeiten (Eus. 7, 25, 1—3, ed. Schwartz 294 f.; vgl. 3, 28, 4 5, ed. Schwartz 107). Dionysius ist weit davon entfernt, diese schroffe Kritik der Offenbarung sich zu eigen zu machen. „Ich freilich", so gesteht er, „möchte nicht wagen, das Buch für unecht zu erklären, da viele Brüder es hochachten." — Wer sind diese früheren Lehrer? Er gebraucht nicht den Ausdruck ἀρχαῖοι ἄνδρες oder οἱ ἀπ' ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι, die „Alten" oder „die von Anbeginn, die von oben herab", wie Eus., Hist. eccl. 3, 28, 3, sondern spricht nur von einigen Altvordern. Da Klemens von Alexandrien und Origenes keines Widerspruchs bei diesem Buch gedenken und im Kreise des Nepos es sicher nicht zu den

Schriften zählte, deren Ansehen schwankte, so werden wir weiter hinauf zu der vorhergehenden Generation zurückgehen müssen. Was Dionys von der Kritik der „Früheren“ sagt, paßt genau auf die Kritik des Cajus, wie wir sie aus Eusebius kennen; selbst einzelne Ausdrücke (ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν; Cajus: ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ; Dionys: γάμοις ... καὶ ἑορταῖς — Cajus: ἐν γάμῳ ἑορτῆς) weisen unverkennbar auf des Cajus Worte im Dialog zurück. „Die teilweise wörtliche Übereinstimmung in der Schilderung und die gleich geschichtswidrige Ansicht von der Lehre Cerinths schließen jeden Zweifel aus“, bemerkt Zahn, nämlich daran, daß Dionys ohne jedes Schwanken die Kritik des Cajus auf die Johannesapokalypse bezogen hat. Zu beachten bleibt aber immerhin, daß Dionys den Namen des Cajus verschweigt und von mehreren Gegnern der Apokalypse spricht, die finden, was nicht in ihr buchstäblich steht, sondern erst durch Auslegung in sie hineingetragen werden muß, und die noch über Cajus hinausgehen. Hat er den Dialog des Cajus gekannt[1] oder seine und seiner Gesinnungsgenossen Ansicht aus einer Gegenschrift, etwa der Hippolyts, mit der wir uns beschäftigen werden, kennen gelernt? Mit Hippolyt stand Dionys in Verbindung. Unter den vielen Briefen, die er geschrieben hat, ist auch einer, den er, wie Eusebius (Hist. eccl. 6, 46, 5, ed. Schwartz 268) anmerkt, durch Hippolyt an die Brüder zu Rom bestellen ließ, ein Umstand, der auch dem hl. Hieronymus wert erschien, in dem Buch „De vir. ill. c. 69“ bemerkt zu werden: „Ad Romanos per Hippolytum alteram“.

Michaelis[2] sprach den Wunsch aus: „Möchte uns doch von diesen einander entgegengesetzten Schriften, von Caji Bestreitung und Hippolyts Verteidigung der Offenbarung etwas

[1] So Zahn, GK I 230; Camerlynck 83 ff. 172; Bardenhewer, Geschichte I[2] 433; Bardy, Rb 1921, 361; s. aber Corssen 55 ff. C. Schmidt (Gespräche Jesu 444 f.) meint, daß Dionys das Werk eines Alogers in Händen hatte, welches auch Cajus benützte; s. dagegen Bardy, Rb 1921, 361 A. 1.

[2] Einleitung[4] 1593.

übrig sein! Doch, was hilft es, zu wünschen?" Sein Wunsch hat Erfüllung gefunden. Die Stellung des Cajus zur Apokalypse erhellt mit vollkommener Deutlichkeit aus Hippolyts „Kapitel gegen Cajus". Eine Ergänzung nämlich und Bestätigung haben die Mitteilungen des Eusebius über Cajus durch die 1888 von J. Gwynn[1] herausgegebenen fünf Fragmente einer Schrift des hl. Hippolyt erfahren. Gwynn fand diese Fragmente in einem Kommentar zur Offenbarung des syrischen Monophysiten Dionysios Bar-Ṣalibî, seit 1166 Bischof von Amida († 1171), in den Handschriften des Brit. Mus. syr. 44 (Rich. 7185) aus dem 14. Jahrhundert[2]. In diesen Fragmenten liegen Bruchstücke vor aus einer Schrift Hippolyts gegen Cajus, die bei dem nestorianischen Metropoliten im Anfang des 14. Jahrhunderts Ebedjesu ('Abdišô') (Cat. c. 7) als Capita adv. Cajum, κεφάλαια κατὰ Γαΐου, aufgeführt wird[3].

Die früher noch verschieden gedeutete Äußerung des Verfassers des Dialogs über eine Apokalypse des Cerinth wird durch diese Fragmente in authentischer Weise dahin erklärt, daß Cajus die kanonische Johannesapokalypse für ein Werk des Cerinth ausgab. „L'hostilité de Caius à l'égard de l'Apocalypse est donc un point acquis."[4] In den ersten fünf Fragmenten wird zu verschiedenen Stellen der Apokalypse (8, 8 12; 9, 2 f. 15; 20, 2 f.) zunächst die Ansicht eines Cajus wieder-

[1] Hippolytus and his „Heads against Caius" in Hermathena VI (1888) 397—418; ebd. VII (1890) 137—150 gab Gwynn zwei weitere syrische Fragmente heraus, welche sich jedoch nicht mit der Apk, sondern mit der Stelle Mt 24, 15 –22 befassen. — Eine deutsche Übersetzung der syrischen Fragmente bieten Harnack, Die Gwynnschen Kajus- und Hippolytus-Fragmente 121—133 und Zahn, GK II 974 ff. In der Berliner Hippolytus-Ausgabe I 2, 241—247 gibt Fr. Schultheß eine deutsche Übersetzung der Fragmente.

[2] Siehe über die Handschriften Achelis, Hippolytstudien 185. — Der Kommentar des Dionysius Bar Salîbî ist nunmehr veröffentlicht von J. Sedlaček im Corp. Script. Christ. Orient. CI.

[3] Assemani, Bibl. Orient. III, 1, 15. Über das Verhältnis der „Kapitel gegen Cajus" zu Hippolyts Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes s. § 12.

[4] Labriolle, Crise 283.

gegeben, der die eschatologischen Schilderungen dort kritisiert und Widersprüche der Offenbarung mit den paulinischen Briefen und Aussagen des Herrn nachzuweisen sucht. Cajus wird dabei mehrfach von dem Referenten Dionys als Häretiker bezeichnet. Der Angriff besteht aus einzelnen präzisen Aporien, verliert sich nie ins Lehrhafte; von Theologie oder Christologie ist keine Spur zu finden. Auf die Kritik folgt dann jedesmal in ausführlicher Form die Antikritik Hippolyts. Dieser nimmt die Darstellung der Apokalypse unter Verweisung auf anderweitige Bibelstellen in Schutz. Kritik und Antikritik sind augenscheinlich nicht etwa erst von Bar Ṣalibi einander gegenübergestellt, vielmehr waren die Widerlegungen Hippolyts von Haus aus auf die Einwände des Cajus berechnet, die dieser (doch wohl in seinem Dialog) vorgetragen hatte: er scheint in seiner Schrift die Apokalypse Punkt für Punkt durchgenommen und nachgewiesen zu haben, daß sich die Anschauungen der Schrift mit den übrigen Schriften des Neuen Testaments nicht decken, und deshalb das Buch als unglaubwürdig dem Apostel Johannes abgesprochen werden müsse.

Für den Gang unserer Untersuchung ist es notwendig, die einzelnen Fragmente näher kennen zu lernen[1].

Fragment I. Zu Apk 8, 8 bemerkt Cajus: „Diese Dinge (beim Anbruch des Weltendes) können unmöglich geschehen, denn, wie ein Dieb, der in der Nacht kommt', so wird das Kommen des Herrn sein" (1 Thess 5, 2. 2 Petr 3, 10. Mt 24, 43; vgl. Apk 3, 3; 16, 15). Er fand also die Vorzeichen, nach denen der Tag des Herrn sich berechnen lasse, für unvereinbar mit der Weissagung von dem plötzlichen Ende.

Hippolyt widerlegt ihn durch den Hinweis auf die Wunder Gottes in Ägypten (Ex 7, 20), die ähnlich seien den Apk 8, 8 beschriebenen, durch die Stellen Mt 24, 21; Joel 2, 30 31 (3, 3 4); Am 5, 18 19. „Dies aber, daß ‚der Tag des Herrn wie ein Dieb' kommt, ist ein Hinweis auf die Ungläubigen, welche

[1] Ich gebe die Übersetzung nach der Ausgabe Sedlačeks 8 9 f. 19 f.

Finsternis sind; denn die Gläubigen sind Kinder des Lichtes, die nicht in Finsternis wandeln (vgl. 1 Thess 5, 4 5). Daher ist in Ägypten dieser Typus erfüllt worden, indem die Ägypter Finsternis hatten und die Hebräer Licht" (vgl. Ex 10, 22 23).

Fragment II. Zu 8, 12 sagt Cajus: „So wenig wie bei der Sündflut die Elemente weggenommen und auf einmal überflutet wurden, so wenig wird dies bei der Vollendung der Fall sein, wie geschrieben steht (ein oder mehrere Zitate, vielleicht Mt 24, 37; Lk 17, 26 f. sind hier ausgefallen) und Paulus (sagt): wenn sie sagen werden: ‚Frieden und Sicherheit', wird sich das Verderben wider sie erheben" (1 Thess 5, 3).

Hippolyt bemerkt gegenüber diesem Einwand: „Vor der Sündflut geschahen keine solche Zeichen, weil die Sündflut eine partielle war; und die Elemente wurden nicht erschüttert, denn die universelle Vollendung war noch nicht gekommen. Wenn aber Himmel und Erde im Begriff stehen zu vergehen, da muß ihre Ordnung allmählich sich auflösen." Er führt dafür Joel 2, 10; Lk 21, 25 26 an. „Und daß er anführt zum Beispiel (hier ist wohl das Beispiel von den Tagen Noes Mt 24, 37 ausgefallen), weist auf die Unachtsamkeit der Ungläubigen hin, und jenes: ‚Wenn sie sagen Frieden, kommt das Verderben über sie', weist auf die Juden hin, welche meinen, ihr Land in Besitz nehmen und in Frieden leben zu können, und plötzlich erscheint Christus, und sie werden zu Schanden."

Fragment III. Die dritte Bemerkung bezieht sich auf 9, 2 3. Cajus wendet ein: „Wie können die Gottlosen von den Heuschrecken vernichtet werden, da doch die Schrift sagt: ‚Die Sünder werden begütert und die Gerechten verfolgt werden in der Welt' (Ps 73, 12), und Paulus: ‚Die Gläubigen werden verfolgt werden und die Bösen werden gedeihen, indem sie in die Irre gehen und in die Irre führen' (2 Tim 3, 12 13)?" Er fand also die Strafe der Sünder in Widerspruch mit den Aussagen der Schrift über das Gedeihen der Gottlosen in der Welt.

Hippolyt widerlegt: „Die Gläubigen, welche von den Gottlosen verfolgt werden, werden in jener Zeit Ruhe haben, denn

sie sind versiegelt. Die Gottlosen aber, welche die Heiligen verfolgt haben, über sie kommt die Plage der Heuschrecken, gleichwie die Ägypter von den Plagen vernichtet, die Hebräer aber verschont wurden, obschon sie an demselben Ort wohnten (Ex 7—12). So werden die Heiligen sich zu jener Zeit in guter Lage befinden, wie unser Herr gesagt hat: ‚Wenn das anfängt zu geschehen, erstarket und erhebet eure Häupter, weil sich eure Erlösung nahet' (Lk 21, 28). Und dies, daß die bösen Menschen irregehen und irreführen, so geschieht es heutigen Tages, daß betrügerische Menschen, welche die Worte der Schriftlehre nach ihren bösen Gedanken verändern, daß sie, auch wenn sie heute Erfolg haben, doch am Ende sich übel befinden werden, ebenso wie Jannes und Mambres, welche gegen Moses aufstanden, nachher aber besiegt und zu Schanden wurden (2 Tim 3, 8 9)."

Fragment IV. Zu 9, 15 sagt Cajus: „Es steht nicht geschrieben, daß Engel Krieg führen werden, und nicht, daß ein Drittel der Menschheit vernichtet werde, sondern: ‚Ein Volk wird sich erheben gegen das andere' (Mt 24, 7. Mk 13, 8. Lk 21, 10)." Hippolyt schreibt dagegen: „Nicht von den Engeln sagt er, daß sie zum Krieg kommen werden, sondern daß vier Völker von der Gegend jenseits des Euphrat sich erheben und über die Erde kommen und mit der Menschheit Krieg führen. Dies aber, daß er sagt ‚vier Engel' ist der Schrift nicht fremd. Moses sagt: Als er die Söhne Adams zerstreute, bestimmte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes (Dt 32, 8). Da also die Völker Engeln übergeben sind und ein jedes Volk einem Engel zugefallen ist, so hat Johannes wahrheitsgemäß in seiner Offenbarung gesagt: ‚Er löst die vier Engel' (9, 14), welches sind die Perser, Meder, Babylonier und Assyrer. Denn da jene Engel, welche über die Völker gesetzt sind, nicht den Befehl erhalten hatten, diejenigen, welche ihnen übergeben waren, aufzureizen, so scheint ein gewisses Band durch die Kraft des Wortes sie zurückzuhalten, bis der Tag kommt und der Allmächtige Befehl gibt. Und dies wird geschehen, wann der Antichrist kommt."

Fragment V. Bei 20, 2 3 erhebt Cajus den Einwand: „Satan ist hier (d. h. schon in dieser Welt) gebunden gemäß dem, was geschrieben steht: ‚Christus ging in das Haus des Starken und band ihn und raubte uns, seine Werkzeuge' (Mt 12, 29)."

Hippolyt widerlegt ihn und sagt: „Wenn der Verführer gebunden ist, wie verführt er denn die Gläubigen und verfolgt und beraubt die Menschen? Und wenn du sagst, daß er mit Rücksicht auf die Gläubigen gebunden ist, wie konnte er an Christus, der keine Sünde getan hat, herantreten gemäß jenem: ‚Es kommt der Fürst und findet keine Sünde an mir?' (Jo 14, 30)." Weiter zitiert er in seiner Argumentation die Schriftworte Mt 6, 13; Lk 22, 31; Eph 6, 12; Mt 13, 19. „Jenes: ‚Er hat den Starken gebunden' (Mt 12, 29) hat folgenden Sinn: Er hat diejenigen überführt und beschämt, welche nicht zu ihm kamen, als er dem Teufel entgegentrat, damit er sie von seinem Wirken befreie und zu Söhnen Gottes mache. Und dies ist ersichtlich dadurch, daß er nachher sagt: ‚Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut' (Mt 12, 30). Also am Ende der Zeiten wird der Teufel gebunden und in den Abgrund geworfen werden, wann der Herr kommt, wie Isaias gesagt hat: ‚Entfernt wird werden der Gottlose, damit er nicht die Herrlichkeit des Herren schaue' (26, 19)." — Hippolyt verneint also, daß der Satan gegenwärtig für die Gläubigen ein Gebundener sei; dieser werde er erst sein „an dem Ende der Tage" [1].

Wie wir aus den folgenden Ausführungen Hippolyts ersehen, muß Cajus auch über die tausend Jahre als eine lange Periode des gemeinen Weltlaufs und über die apokalyptische Schilderung der Herrlichkeit des Millenniums seine kritischen Bemerkungen gemacht haben, also wohl Stellen wie Apk 19,

[1] In dem vorher geschriebenen Kommentar zu Dn 4, 33, 4 (ed. Bonwetsch 274) hat Hippolyt Mt 12, 29 noch ebenso wie Cajus erörtert, d. h. den Satan schon durch Christus in seiner vergangenen Erscheinung gebunden gefunden.

7—9; 2, 7 17; 3, 20; 21, 6 in seine Kritik von 20, 4—7 hereingezogen haben. Wir können seine Bemerkungen mithin aus der Analyse der Entgegnung Hippolyts herauslesen. Dieser sagt: „Und die Zahl der Jahre ist nicht eine Zahl von Tagen, sondern bezeichnet den Zeitraum des einen, herrlichen und vollkommenen Tages, an welchem, wenn der König in Herrlichkeit mit seinen Gefallenen kommt, die Schöpfung strahlt nach jenem: ‚Die Sonne wird siebenfach erstrahlen' (Is 30, 26), wenn die Gerechten mit ihm essen und trinken werden von seinem Weinberg. ‚Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat', von welchem David (Ps 117, 24) gesprochen hat. Daher hat Johannes, als er mit dem Auge des Geistes die Herrlichkeit jenes Tages schaute, ihn mit dem Zeitraum von tausend Jahren verglichen gemäß jenem: ‚Ein Tag in der Welt der Gerechten ist wie tausend Jahre' (2 Petr 3, 8), und als einen ‚vollkommenen' bezeichnet er durch die Zahl jenen Tag für diejenigen, welche gläubig sind. Dies aber, daß er sagt: ‚Nach den tausend Jahren wird er losgelassen werden und die Völker irreführen' (20, 3), bedeutet, daß er mit Recht wird losgelassen und in das Feuer geworfen und gestraft werden samt denjenigen, welche vordem mit ihm sich versammelten, als er um sich sammelte die dem Reiche (Gottes) Entfremdeten und Gog und Magog."

Die zwei weiteren Fragmente Hippolyts, die Gwynn im Jahre 1890[1] noch herausgab und die er auf den Kommentar Hippolyts zum Matthäusevangelium zurückführt, während Achelis[2] und Bardenhewer[3] sie den Kapiteln gegen Cajus zuweisen, befassen sich mit der Stelle Mt 24, 15—22 und enthalten nichts, was sich auf Cajus und die Kontroverse über die Apokalypse bezieht.

Wie Zahn[4] halten auch Atzberger[5] und Bardenhewer[6] die Streitfrage, die man an Eusebius (3, 28, 2) anknüpfte, für

[1] Hermathena VII 137—150. Sedlaček 12 f.
[2] Hippolytstudien 186 f. [3] Patrologie[3] 188. [4] GK I 234 ff.
[5] Geschichte 270, n. 10. [6] Geschichte II 516.

entschieden; es könne kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß Cajus die Johannesapokalypse verworfen habe. Harnack[1] hingegen äußerte Bedenken, wie auch Gwynn[2] es noch für eine mögliche Hypothese hinstellte, daß Cajus eine falsche Apokalypse des Cerinth verworfen habe. Die Bedenken, die Harnack hat, sind folgende:

1. Wäre es richtig, daß Cajus die Johannesapokalypse im Auge habe und sie Cerinth zugeschrieben, so hätte Hippolyt in seinen Gegenbemerkungen dies schwerlich übergangen. — Aber wie Harnack selbst zugibt, kann man sich dem gegenüber darauf berufen, daß uns ja nur Bruchstücke aus Hippolyts Gegenschrift vorliegen; es sind uns nur zusammenhangslose Exzerpte des Dionysios Bar Ṣalîbî aus der Schrift Hippolyts erhalten.

2. Harnack weist ferner hin auf Fragment V, das die Stelle vom tausendjährigen Reich bespricht; hier hebe Hippolyt lediglich deutlich hervor, was Cajus behauptet habe, der Satan sei schon jetzt gebunden. Er widerlegt das sehr ausführlich, und er spricht selbst in seinen Gegenbemerkungen in der unbefangensten Weise davon, daß die Gerechten mit dem Herrn essen und trinken werden, ohne den Vorwurf eines irdischen Christusreiches fleischlicher Genüsse und Lüste, welche Cajus vorgetragen, zu berücksichtigen. Wenn ihm etwas davon bekannt gewesen, daß Cajus das tausendjährige Reich der Johannesapokalypse als ein sinnliches, fleischliches angegriffen hätte, so hätte er diesen Angriff unmöglich übersehen können. Also sei die Schilderung bei Eusebius a. a. O. nicht auf die Johannesapokalypse zu beziehen. — Aber gerade aus dem fünften Fragment können wir schließen, daß Cajus über die tausend Jahre als eine lange Periode des gemeinen Weltlaufs und über die apokalyptische Schilderung der Herrlichkeit des Millenniums seine kritischen Bemerkungen gemacht hat; nur dann ist Hippolyts Ausführung verständlich[3]. Wenn er über

[1] ThLz 1888, 644. [2] Herm. VI, 409.

[3] Vgl. Zahn, GK II 979 A. 3; Hilgenfeld in ZwTh 1898, 347; Völter, Offenbarung 124.

die Auffassung des Cajus von dem sinnlichen, fleischlichen Charakter des Reiches schwieg, mochte er die Johannesapokalypse ohne weiteres für erhaben über dergleichen Vorwürfe halten. Für ihn hat das tausendjährige Reich einen überirdischen Charakter. Die Zahl 1000 ist ihm kein irdisches Zeitmaß, sondern ein poetisch-prophetischer Ausdruck für die Vollkommenheit jenes Standes der Dinge. Die tausend Jahre deutet er um in den Glanz des einen Tages der Vollendung, und auch das Essen und Trinken der Gerechten mit dem Herrn ist für ihn kein gewöhnliches Essen und Trinken, sondern ein Trinken vom Weinberg des Herrn. In seinem Kommentar zu Dan 4, 23 24 bringt Hippolyt das Reich Christi und der Heiligen in Parallele zum Schöpfungssabbat[1]. Ob dieser siebte Tag, der Sabbat, an dem die Heiligen mit Christus herrschen werden, tausend Jahre dauern wird wie die vorhergegangenen sechs zu je tausend Jahren gerechneten Tage, sagt jedoch Hippolyt auch hier nicht ausdrücklich. Er verlegt auch das Reich Christi nicht auf die Erde, sondern faßt es als ein überirdisches, ewiges auf, welches mit der Vollendung aller Dinge zusammenfällt[2].

3. Aber Hippolyt sagt davon nichts, daß Cajus die Apokalypse Cerinth beigelegt hat! — Gewiß lesen wir in den Fragmenten nichts hiervon, jedoch an andern Stellen kann Cajus sehr wohl über Ursprung und Verfasser des Buches, das er unmöglich für das Werk eines Apostels halten konnte, sich ausgesprochen haben. Bar Ṣalibî hat zudem in der Einleitung zu seinem Apokalypsekommentar ausdrücklich bemerkt: „Hippolyt von Rom sagte: Es erschien ein Mann mit Namen Cajus, der behauptete, das Evangelium und die Apokalypse stamme nicht von Johannes, sondern von dem Häretiker Cerinth.“[3] Gegen ihn habe der hl. Hippolyt bewiesen, daß die

[1] Chapman (in JthSt IX [1908] 49 f.) führt diese Auffassung bei Justin (Dial. 81), Irenäus (5, 28, 3), Hippolyt (Victorinus) auf Papias zurück.

[2] Siehe Bardenhewer, Geschichte II 553 gegen K. J. Neumann, Hippolyt von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt I 70 76; vgl. Tixeront I 385 f.; D'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 199.

[3] Sedlaček 1.

Lehre des Johannes im Evangelium und in der Offenbarung eine andere sei als die des Cerinth. Das hat er doch sicher in der Schrift Hippolyts gelesen. Von vornherein ist anzunehmen, wie Zahn[1] gut hervorhebt, daß ein Kritiker wie Cajus vor allem das Urteil über das ganze Buch, wozu solche Einzelbemerkungen, wie sie uns in den Fragmenten aufbewahrt sind, den Beweis liefern sollten, deutlich und umständlich wird ausgesprochen haben.

Harnack macht noch darauf aufmerksam, daß Eusebius die Polemik des Cajus gegen das auch ihm so unbequeme biblische Buch verschwiegen hat. — Aber das tut er ja nicht, vielmehr führt er ihn neben Dionys von Alexandrien (Hist. eccl. 7, 25) als Bestreiter der Echtheit unserer Apokalypse an. Anderseits gewahren wir in der Kritik des Hippolyt eine gewisse Höflichkeit; in verhältnismäßig verbindlicher Form, aber nichtsdestoweniger entschieden hat er Cajus bekämpft. Er hat sicher die Offenbarung zu seinen Lieblingsbüchern gerechnet[2]; ziemlich oft führt er sie an, gelegentlich auch mit der feierlichen Form: wie geschrieben steht, z. B. im Kommentar zu Dan 4, 53. Cajus, „den kirchlichen und gelehrten Mann", hat er vielleicht deshalb geschont, weil er durch seine unnachsichtige Polemik gegen Gnostiker und Montanisten die Sympathie der kirchlichen Autoritäten sich erworben hatte[3].

Es bleibt noch die Frage zu beantworten: Wie kommt Cajus dazu, die Apokalypse dem Häretiker Cerinth zuzuschreiben? Er war sicher nicht in der Lage, auch nur den Schatten eines Zeugnisses der Tradition für diese Behauptung oder Vermutung anzuführen. Auf Cerinth wies er hin, weil dieser ein Zeitgenosse des Apostels war und eine glaubwürdige Überlieferung ihn zum Gegner desselben machte (vgl. Iren. 3, 3, 4; 11, 1). Als Hauptgrund für Cajus, die Apokalypse dem Häretiker Cerinth zu-

[1] GK II 981 f.

[2] Über Hippolyts Schrift oder Kommentar zur Apokalypse s. Bardenhewer, Geschichte II 537 f.

[3] Vgl. Jülicher, Einleitung[6] 449.

zueignen, führt Eusebius den grobsinnlichen Chiliasmus des letzteren an, den auch Dionys von Alexandrien besonders hervorhebt. Aber gerade diese Behauptung soll auf der Hypothese beruhen, Cerinth sei der Verfasser der johanneischen Apokalypse gewesen: Cajus mache ihn zu einem Chiliasten, weil er in ihm den Verfasser der Apokalypse vermutete[1]. Der Chiliasmus ist ein vom Judentum ins Christentum importiertes Gewächs, nur daß man an Stelle des Volkes Israel die Gemeinde der Heiligen oder die christliche Gemeinde als zum tausendjährigen Reiche berufen, substistuierte und den Beginn dieses Reiches nicht wie die Juden mit der ersten und einzigen Ankunft des Messias, sondern mit dessen Wiederkunft zusammenfallen ließ. Dann würde der Sohn des Menschen in Herrlichkeit auf die Erde herabsteigen und tausend Jahre mit den Gerechten über das neue Jerusalem herrschen; dann erst sollte die allgemeine Auferstehung, das Gericht und Weltende und die ewige Verwerfung der Gottlosen erfolgen[2]. So ungefähr ist es auch in der Apokalypse zu lesen, und es ist sicher, daß der Chiliasmus einer zu engherzigen Auslegung dieses Buches zum großen Teil seine Beliebtheit zu verdanken hat. Cerinth aber soll nach neueren Untersuchungen[3] nichts weniger als Judaist gewesen sein, und erst die Unwissenheit der Häresiologen des 4. Jahrhunderts soll ihn dazu gemacht haben.

[1] So Zahn, in GK I 230; Kunze 78, n. 1; Krüger in PRE III[3] 777; Hoennicke, Judenchristentum 139 Anm.

[2] Siehe Atzberger, Christliche Eschatologie 164 ff.; Geschichte 92; Harnack, Dogmengeschichte I[4] 187 A. 4; Tixeront, Dogmengeschichte I 255 ff.; Allo, L'Apocalypse 292 ff.

[3] Siehe Kunze, De hist. gnost. 60 ff.; Zahn, in GK I 230; Einleitung I[3] 354 366 A. 4; Harnack in ThLz 1894, 340; Dogmengeschichte I[4] 271; Ehrhard, Altchristliche Literatur 198; Camerlynck 76 ff.; Cladder 225 234; C. Schmidt, Gespräche Jesu 403 ff. — Schon Chr. Fr. Schmidt (Hist. antiq. can. 526) hielt die Meinung, daß Cerinth Chiliast gewesen sei, für eine inventicula der Aloger, die Cajus gegen die Prophetien der Montanisten wieder aufgenommen hätte, und auch Kreyenbühl (I 186) sieht in den Mitteilungen späterer Schriftsteller (Epiph., Filastr., Hier., Dionys von Alex.) über den Judaismus und Chiliasmus Cerinths eine bloße Weiterbildung der Märchen, welche die Aloger und Cajus über ihn ausgestreut haben.

Über Cerinth besitzen wir nur dürftige Nachrichten. Zwei Meinungen über ihn sind im Altertum vertreten. Nach Irenäus (Adv. haer. 1, 26; M. 7, 686), dem Hippolyt (Refut. 7, 33; ed. Wendland 220 f.) und Theodoret (Haer. fab. 2, 3; M. 83, 389) im wesentlichen folgen, war er ein in der Provinz Asien lebender gnostischer Doket. „Der Feind der Wahrheit", wie Irenäus ihn 3, 3, 4 nennt, trug die Lehre vor, die Welt sei nicht vom ersten Gott, sondern von einer Kraft geschaffen worden, die, von der höchsten Macht getrennt, den über alles erhabenen Gott nicht kenne. Jesus sei nicht von einer Jungfrau, sondern als Sohn Josephs und Marias geboren, also wie alle andern Menschen, nur habe er die übrigen durch gesetzliche Frömmigkeit und Weisheit überragt. Nach der Taufe sei auf ihn aus der über alles erhabenen Gottesmacht „der Christus" in Taubengestalt herabgekommen, und nun habe er den unbekannten Vater gepredigt und Wunder getan. Am Ende sei der Christus wieder gewichen und Jesus habe gelitten und sei auferstanden, der geistige Christus aber sei vom Leiden unberührt geblieben. Danach glaubt Harnack[1] feststellen zu können: „Cerinth war kein Judenchrist, wohl aber vielleicht der erste in der Kirche, der den Weltschöpfer vom höchsten Gott und den (vom Himmel stammenden) Christus vom Menschen Jesus trennte; Cerinth ist also der Vater der Zwei-Naturen-Lehre." Aber doch nennt Harnack[2] anderseits wiederum Cerinth unter den Vertretern des Chiliasmus. — Auch Epiphanius berichtet zunächst Haer. 28, 1 (Holl I 313) über Cerinth das gleiche wie Irenäus, dann aber beginnt er einen Cerinth uns zu schildern, der, obgleich die Identität ausdrücklich hervorgehoben wird, mit dem gnostischen Doketen nichts gemein hat; er sei der Urheber oder doch Miturheber der ταραχή über die Beschneidung gewesen, welche zum Aposteldekret Apg 15 Veranlassung gegeben habe (28, 2), er sei unter denen gewesen, welche dem Petrus, weil er zu Kornelius ins Haus gegangen

[1] Dogmengeschichte I[4] 271 A. 2. Seeberg, Dogmengeschichte I[2] 82.
[2] A. a. O. 187 A. 1.

war und mit Unbeschnittenen gegessen hatte (Apg 11, 3), entgegentraten und Paulus vorwarfen, daß er den Tempel verunreinigt habe dadurch, daß er Heiden in ihn hineinbrachte (28, 4); seine Anhänger brauchten ein verstümmeltes Matthäusevangelium ohne Geschlechtsregister, das Jesu menschliche Herkunft beweise; die Beschneidung sei nicht aufgehoben, denn Jesus sei doch beschnitten worden und „der Jünger läßt sich genügen, daß es ihm ergehe wie seinem Meister" (Mt 10, 25); auch verwarfen sie die paulinischen Briefe (28, 5). Cerinth habe auch die Auferstehung Christi geleugnet und gelehrt, Christus werde erst mit allen andern zusammen auferstehen; gegen diese Ketzerei habe schon Paulus die Stellen über die Auferstehung im ersten Korintherbrief (15, 16 32 33) geschrieben (28, 6). Mit Epiphanius stimmt in der Sache der von ihm abhängige oder aus derselben Quelle schöpfende Filastrius (De haer. 36) überein. — So besteht ein Widerspruch zwischen den beiden Darstellungen des Irenäus und Epiphanius, den letzterer selbst empfunden hat, wenn er 28, 2 eine judenchristliche und asiatische Periode Cerinths unterscheidet. Neben dem asiatischen Doketen Cerinth des Irenäus hat sich in der Überlieferung ein anderer behauptet, ein zelotischer Judenchrist aus Palästina, ein zeitgenössischer Gegner der Apostel, dem Cajus die Apokalypse zuschrieb, um das Buch als Fälschung eines judenchristlichen, im Chiliasmus befangenen Gegners des Apostels zu kennzeichnen und so dem Montanismus die Stütze zu entreißen, die er an ihm für seinen Chiliasmus zu besitzen schien. Das Bild aber, das Epiphanius von Cerinth entwerfe, sei falsch: dieser sei kein Judenchrist gewesen, erst Epiphanius habe ihn zu einem solchen gemacht, indem er, was Irenäus 1, 26, 2 von den Ebioniten berichte, auf Cerinth übertragen habe. So werden alle judaistischen Farbentöne aus dem Bilde des Häretikers weggewischt und wird nur Gnostisches in dem Manne gesehen. — Demgegenüber hat Alois Wurm[1]

[1] Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist? in ThQ 1904, 20 ff. Auch Seeberg (Dogmengeschichte I[2] 227 Anm.), der judaistische Lehren Cerinths

den Nachweis geführt, daß von den zwei Berichten, dem judaistisch und dem gnostisch gestimmten, dem ersteren als dem historisch getreuen der Vorzug gebühre. In gnostischer Zeit ist die Umwandlung eines judaistischen Berichts in einen gnostischen recht gut begreiflich, das Umgekehrte aber rein undenkbar. Die ungnostische Quelle des Epiphanius gibt also den echteren Cerinth mit seiner eigenartigen Engellehre, seiner ebionitischen Christologie, seinem maßvollen Judaismus, seiner Auferstehungslehre, seinem Chiliasmus. Der Verdacht ist keineswegs unbegründet, daß Irenäus unter dem Einfluß späterer gnostischer Systeme die echte Lehre Cerinths alteriert hat, wie schon Lipsius[1] behauptete, und so manche Züge des Gnostizismus seiner Zeit auf Irrlehrer früherer Tage übertragen hat. Der Bericht des Epiphanius erscheint durchaus glaubwürdig. Seine Quelle war neben Irenäus das Syntagma Hippolyts. In diesem muß nach Ps.-Tertullian (Adv. omn. haer. 3, ed. Kroymann 219) zu schließen, Hippolyt behauptet haben, daß Cerinth die Weltschöpfung und die jüdische Gesetzgebung auf Engelmächte zurückführte. Auch in Refut. 7, 33; 10, 21 (ed. Wendland 220 281) berichtet er, Cerinth sei in ägyptischer Weisheit geschult (Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς, ed. Wendland 220), wobei an den Einfluß jüdisch-alexandrinischer Ideen auf sein Lehrsystem gedacht sein wird (vgl. Theodoret 2, 3). Da im Syntagma Hippolyts der Judaismus Cerinths hervorgehoben wird, wie alle drei Ausschreiber desselben, Epiphanius, Filastrius und Ps.-Tertullian, zu erkennen geben, sieht Kunze[2] sich zur Annahme genötigt, daß schon Hippolyt einiges von den Ebioniten auf Cerinth übertragen und dieses Verfahren erst recht von Epiphanius geübt sei, der Cerinths Irrlehre als durchaus jüdisch geartet darstellt. Es ist doch etwas prekär, beide Schriftsteller bei den Ebioniten eine Anleihe für die Irrlehre

ablehnt, hält die jüdische Eschatalogie mit der ägyptisch-jüdischen Logoslehre für wohl vereinbar.

[1] Quellenkritik 119; vgl. Belser, Einleitung[2] 255; Johannes 18.

[2] De hist. gnost. 63.

Cerinths machen zu lassen, den zum Judenchristen zu stempeln für beide kein Anlaß vorlag. Ihre Nachrichten mögen aus einer über Hippolyt zurückliegenden Quelle geschöpft sein, die wir nicht mehr feststellen können. Von chiliastischen Träumereien hören wir allerdings weder bei Irenäus noch bei Epiphanius etwas. Aber doch kann der Millenarismus Cerinths nicht eine Erdichtung des Cajus sein, entstanden aus der Verbindung seines Namens mit der Apokalypse. Cajus konnte doch nicht, wie A. Wurm[1] mit Recht hervorhebt, einen Mann zum Verfasser der nach seiner Auffassung chiliastischen Apokalypse gemacht haben, der nicht schon als Chiliast bekannt war: er konnte sich doch nicht so lächerlich machen. Einige, wenn auch leise Spuren, lassen sich aus der Darstellung des Epiphanius noch erkennen. Wenn er von Cerinth erzählt (28, 6), Christus habe gelitten und sei gekreuzigt, aber noch nicht erweckt worden, sondern werde erst auferstehen bei der allgemeinen Auferstehung der Toten, so erwartet man, daß noch folgen müßte, „was der Christus, das religiöse Haupt der Cerinthianer, mit den zugleich mit ihm Auferstandenen anfange": das konnte doch wohl nur der Aufbau des Herrlichkeitsreiches auf Erden sein[2]: der gekreuzigte Christus werde in jener Auferstehung der Toten, welche das tausendjährige Reich in Jerusalem begründen solle, als der Auferstandene hervortreten und die verklärte Theokratie, das eigentliche Königreich des Messias, beginnen. Wurm möchte auch in der Bemerkung des Irenäus (1, 26, 1) von der Auferstehung Jesu noch einen Rest der ursprünglichen Lehre von der allerdings zu anderem Zeitpunkt erfolgenden Auferstehung Christi erblicken. Das Schweigen des Irenäus und des Hippolyt über chiliastische Anschauungen und Lehren Cerinths beweist nicht, daß er sie nicht vortrug, sondern nur, daß sie glaubten, diese ihm als Ketzer nicht auf die Rechnung setzen zu dürfen. Auch Justin z. B. lehrte die tausendjährige irdische Herrschaft der Aus-

[1] A. a. O. 30. [2] A. a. O. 29.

erwählten, die auf die Auferstehung folge; viele rechtgläubige Christen, so fügt er hinzu, teilen allerdings diese Meinung nicht; er aber hält sie fest und gibt offen zu, daß die ewige Seligkeit der Gerechten dadurch eine Verschiebung erfährt (Dial. 80, 81). So halten denn auch am Judaismus und Chiliasmus Cerinths fest Hilgenfeld, Henle, Hirscht, Völter, Stanton, Gregory, Achelis, Schwartz, Bardy [1]. Die Ähnlichkeit, vielleicht nur eine eingebildete [2], zwischen der eschatologischen Lehre Cerinths und der Johannesapokalypse war demnach für Cajus Veranlassung, sie ihm beizulegen. Diese seine Meinung suchte er auch durch Aufzeigung von vermeintlichen Widersprüchen der eschatologischen Weissagungen der Apokalypse mit andern Büchern der Heiligen Schrift zu erhärten. So fand er die Vorgänge bei Anbruch des Endes in Offb 8, 8 ff. unvereinbar mit der 1 Thess 5, 2 f. und Mt 24, 43 gegebenen Weissagung von dem plötzlichen Ende (Fragm. I u. II), die Strafe der Ungerechten Offb 9, 2 3 in Widerspruch stehend mit der in der Schrift Ps 73, 12 und 2 Tim 3, 12 13 genannten Glückseligkeit der Sünder und Verfolgung der Gerechten (Fragm. III), die Kriegführung der Engel Offb 9, 15 widersprechend Mt 24, 7 (Fragm. IV) und die zukünftige Bindung des Satans Offb 20, 2 3 in der vollzogenen Fesselung desselben Mt 12, 29 bereits erfüllt (Fragm. V).

Die, welche glauben, Cerinth von dem Verdacht des Chiliasmus freisprechen zu müssen, könnten die Zuweisung der Apo-

[1] Hilgenfeld, Ketzergeschichte 414 ff. Henle, Evangelist Johannes 61 ff. Völter, Offenbarung 126. Hirscht, Apokalypse 93. Stanton 207. Gregory, Einleitung 104. Achelis, Christentum 232 A. 10. Schwartz in ZntW 1914, 210 ff. G. Bardy, Cérinthe, in Rb 1921, 344—373. — Andere, wie Baur (Gnosis 404), Neander (Kirchengeschichte[2] I 2, 683), Gieseler (Kirchengeschichte[4] I 153 f.), Schwegler (Montanismus 211 A. 139), Werner, Artikel „Cerinth" im Kirchenlexikon[2] III 19 ff., Usener (Weihnachtsfest[2] 123 ff.), Tixeront (Dogmengeschichte I 203) sehen in dem System Cerinths die Mischung von Gnosis und Judentum. G. Bareille, Artikel „Cérinthe" im Dict. de Théol. cath. II 2151—2155.

[2] D'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 176: „Le millénarisme grossier professé à la fin de l'âge apostolique par Cérinthe n'était sans doute plus qu'un souvenir."

kalypse an den gnostischen Häresiarchen vonseiten des Cajus immerhin damit erklären, „daß dem Gegner in der Hitze des Kampfes alle Argumente, auch die schlechtesten, gut genug sind, wenn sie nur den Gegner herabzusetzen geeignet sind“ [1].

§ 4. Cajus und das Johannesevangelium.

Davon, daß Cajus auch das Johannesevangelium dem Apostel abgesprochen und verworfen hat, vernehmen wir zunächst nichts. Aber es liegt die Vermutung nahe, daß er auch gegen dieses Einspruch erhoben hat, wenn wir hören, daß Hippolyt eine Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse verfaßt hat — „a fact so strange, that learned critics have described it as impossible“ [2]. Diese Verteidigung muß doch wohl Leuten entgegengesetzt gewesen sein, die sich mit der Offenbarung und dem Evangelium beschäftigten. „The coupling of the Fourth Gospel and the Apoc.“, bemerkt mit Recht Swete [3], „suggests that this book was directed against the 'Alogi', probably the Roman 'Alogi' represented by Gajus.“ An und für sich ist es schwer denkbar, daß jemand, der die Apokalypse verwirft, das Evangelium, auf das die Montanisten für ihren Parakleten hinwiesen, nicht angefochten haben sollte. Daß Cajus geneigt sein mußte, auch Stellung gegen das Evangelium zu nehmen, könnten wir vielleicht aus seiner Polemik gegen Proklus schließen, der nach Ps.-Tertullian (Adv. omn. haer. 7, ed. Kroymann 224) lehrte, daß „der Heilige Geist in den Aposteln war, aber nicht der Paraklet, und daß der Paraklet durch Montanus mehr veröffentlichte, als Christus in den Evangelien offenbarte, und nicht nur mehr, sondern auch bessere und größere Dinge“. Die Verheißung Jo 14, 16 wäre nach ihm nicht für die Apostel, sondern für das nächste Zeitalter bestimmt gewesen. Der noch in der ersten Hälfte des 3. Jahr-

[1] Kreyenbühl I 6.

[2] Schmiedel, Artikel „Gospels“, in Encycl. Bibl. II 1824.

[3] Apocalypse S. CIX.

hunderts schreibende Ps.-Tertullian hat aber in seinem „Libellus“ in ausgiebiger Weise das „Syntagma“ des Hippolyt benützt und ist der Hauptgewährsmann für die Wiederherstellung desselben. In der Streitrede mit Proklus könnte Cajus immerhin auch über das Evangelium, in dem der Paraklet verheißen ist, debattiert haben. So hat denn auch eine Reihe von neueren Forschern die These als höchst wahrscheinlich aufgestellt, Cajus habe auch das Johannesevangelium dem Apostel abgesprochen: so Salmon, J. R. Harris, E. Schwartz, Ladeuze, Swete, Jacquier, Jülicher, Bardenhewer, Moffatt, Kreyenbühl, De Labriolle, Chapman[1]. Andere dagegen sind der Meinung, der Angriff des Cajus habe sich auf die Apokalypse beschränkt: so Wieseler, Gwynn, Zahn, Holtzmann, Harnack, Camerlynck, Loisy, Gutjahr, Stanton, Lepin[2]. Die Auszüge, die Bar Salîbî in seinen Kommentaren aus Hippolyt aufbewahrt hat, bringen Klarheit auch in diesen Streit der Meinungen.

Bereits oben wurde auf die bis jetzt wenig beachtete Stelle in der Vorrede des Kommentars Bar Ṣalîbîs zur Apokalypse aufmerksam gemacht. Sie lautet nach der Übersetzung Sedlačeks: „Hippolyt von Rom sagte: Es trat ein Mann auf namens Cajus, der behauptete, Evangelium und Offenbarung seien nicht von Johannes, sondern vom Häretiker Cerinth.“ Es hat allen Anschein, als ob diese Sätze ein wörtliches Zitat enthalten. Bar Ṣalîbî fährt fort: „Und gegen diesen Cajus

[1] Salmon, Hermathena VIII (1892) 161—190; Introduction[7] 592. Harris, Hermas in Arcadia 48 f. E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi 29 ff.; ZntW X (1900) 99 (anders ebd. XV [1914] 213). Ladeuze 55. Swete S. cix. Jacquier, Le Nouveau Testament dans l'Église 191. Jülicher, Einleitung[6] 449. Bardenhewer, Geschichte I[2] 433. Moffatt, Introduction 532. Kreyenbühl 548. De Labriolle, Crise 283 f. Chapman, Artikel „Montanists“, in Cath. Encycl. X 523.

[2] Wieseler, Zur Geschichte 144. Gwynn, Hermathena VI 406. Zahn, GK II 1021; Einleitung II[3] 456. Holtzmann, Einleitung[3] 426 A. 11. Harnack in ThLz 1888, 644; Chronologie II 227 („undenkbar“). Camerlynck 85. Loisy, Le quatrième Évangile 21. Gutjahr, Glaubwürdigkeit 35. Stanton 239 f. Lepin 212.

stand auf der hl. Hippolyt und bewies, daß die Lehre des Johannes im Evangelium und in der Offenbarung eine andere sei als jene des Cerinth." Schon R. Harris[1] hat darauf hingewiesen, daß diese Worte eine Bestätigung und Erläuterung finden in dem zur Zeit noch nicht veröffentlichten Kommentar des Bar Ṣalîbî zum Johannesevangelium (2, 1). Dudley Loftus, einer der Mitarbeiter von der Londoner Polyglotte, hat im 17. Jahrhundert eine lateinische Übersetzung des Evangelienkommentars des Bar Ṣalîbî nach einem syrischen Manuskript des Trinity College in Dublin (B. 2, q. a. 1097) angefertigt, die sich heute in der Bodlejana (Fell Mss. 6 u. 7) befindet[2]. In ihr lautet die uns interessierende Stelle zu Jo 2, 1: „Caius haereticus reprehendit Iohannem, quia non concors fuit cum sociis dicentibus [zu korrigieren: dicentem], quod post baptismum abiit in Galileam et fecit miraculum vini in Kaṭna." De Labriolle[3] führt zu dem Johanneskommentar, der auch in den beiden Manuskripten des Britischen Museums (Codd. Add. 7184 und 12 143) vorhanden ist, auch den Cod. Par. syr. 67 (a. 1174) an und nennt noch Cod. Par. syr. (a. 1457) und ein Manuskript aus dem 17. Jahrhundert in Beirut, von dem Sedlaček für die geplante Ausgabe eine Abschrift besitzt. Auch teilt er[4] eine französische Übersetzung der Stelle zu Jo 2, 1 aus Par. syr. 67 fol. 270 r col. 2 mit, die ihm M. J. B. Chabot zur Ver-

[1] Hermas in Arcadia 47 f.

[2] Nach Achelis (Hippolytstudien 209) hat Loftus den Evangelienkommentar des Bar Salîbî in englischer Übersetzung herausgegeben. Das Buch, das den Titel hat: „A clear and learned exposition of the History of our blessed Saviour Jesus Christ taken out of above 30 Greek, Syriac and other oriental authors, by way of Catena: by Dionysius Syrus, and faithfully translated by Dudley Loftus" (Dublin 1695), ist aber nur eine Übersetzung eines Teiles des Matthäuskommentars und des Anfangs des Markuskommentars. — Nach Achelis a. a. O. hat Loftus den Bodlejanus syr. 128 (Bodl. Or. 703) aus dem Dublinensis Collegii Trin. B 2, qa 1097 abgeschrieben.

[3] Crise 285, n. 1.

[4] Sources S. LXXVIII. Harris (48) bietet eine englische Übersetzung, den syrischen Text 58 f. Handschriften für die Evangelienerklärung, die in der Folgezeit stark benützt worden ist, s. bei Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur 296 A. 2.

fügung stellte. Sie lautet: „L'hérétique Gaius critique Jean parce qu'il n'est pas d'accord avec les Evangélistes ses confrères quand il dit qu'après son baptême le Christ partit en Galilée et fit le miracle du vin à Cana." Der syrische Text hat: „qui disent . . ." Chabot meint, daß hier sicher mehrere Worte fortgefallen sind, und ergänzt die Lücke des Originals etwa: „qui dicunt quod post baptismum ivit [in desertum dum ipse dicit quod statim ivit] in Galilaeam." — „Saint Hippolyte répond: Après avoir été baptisé, le Christ se retira dans le désert. Les disciples de Jean et le peuple se mirent en quête de lui. Ils le cherchaient et ne trouvaient pas, parce qu'il était dans le désert. Mais quand la tentation fut finie, il revint et alla dans les lieux habités, non pour être baptisé, car il avait été baptisé déjà, mais pour être désigné par Jean qui, en le voyant, dit: ‚Voici l'Agneau de Dieu' (Jean 1, 29). Il fut donc baptisé et il alla dans le désert, tandis qu'ils le cherchaient. . . . Pendant ces quarante jours-là, ils le cherchèrent sans le voir. Une fois achevés les jours de la tentation, il vint, fut vu, et se rendit en Galilée. C'est pourquoi les Evangélistes sont d'accord entre eux, parce que, une fois que Notre-Seigneur fut revenu du désert et que Jean l'eut désigné, comme ceux qui l'avaient vu baptiser et avaient entendu le cri du Père (cf. Mt 3, 17), avaient cessé de le voir, étant donné qu'il était parti au désert, Jean se vit obligé de rendre une fois de plus un témoignage de ce genre sur lui: ‚Voilà celui que vous cherchez, et qui est parti en Galilée par la vertu de l'Esprit' (cf. Lc 4, 14)."

Danach hat Cajus das Johannesevangelium kritisiert und auf den Unterschied zwischen dem synoptischen und johanneischen Bericht hingewiesen: nach Johannes sei der Herr nach der Taufe sofort nach Galiläa gegangen und habe hier das Wunder auf der Hochzeit zu Kana gewirkt, nach den andern Evangelisten aber sei er nach seiner Taufe zunächst in die Wüste gegangen. Dem Einwand gegenüber sucht Hippolyt die Übereinstimmung beider Relationen nachzuweisen. Wir vermuten,

daß Bar Ṣalibi diese Notiz derselben Schrift Hippolyts entnommen haben wird, aus welcher er die Einwände des Cajus gegen die Apokalypse kennen lernte.

Von der Stellung des Cajus zu den johanneischen Briefen erfahren wir nichts.

Nach der Vorrede zum Apokalypsekommentar des Bar Ṣalibî hat Cajus das vierte Evangelium gleichfalls dem Cerinth, dem Zeitgenossen des Apostels, zugesprochen. Die Gründe dafür kennen wir nicht. Vielleicht dehnte er die Autorschaft Cerinths auch auf das Evangelium aus, weil er dies als mit der Apokalypse zusammengehörig ansah und die Montanisten auf dasselbe sich ebenso beriefen wie auf die Offenbarung. Der Name des Cerinth und seine Irrlehre war nicht dazu geeignet, eine spezielle Verurteilung charakteristischer Züge in der Lehre des vierten Evangeliums, etwa jener vom Parakleten oder Logos, zu erblicken.

Jedoch erheben sich mancherlei Bedenken gegen die Annahme, daß Cajus auch das Johannesevangelium verworfen hat. Harnack[1] hält das für „undenkbar". Eusebius, der den Dialog gegen Proklus gelesen und exzerpiert hat, hätte ihn nicht mit solcher Hochachtung als einen „kirchlichen" Mann bezeichnet, „wenn er sich an dem heiligen Viergespann der Evangelien vergriffen hätte"[2]. Cajus hätte entweder keine religiösen Gründe zu einer Bestreitung des vierten Evangeliums in sich gespürt oder es als unmöglich erkannt, mit einem Angriff auf dieses Buch durchzudringen. Die letztere Einrede Zahns beweist nichts; ist doch auch Renan in seiner Beurteilung des vierten Evangeliums dahin fortgeschritten, daß er Cerinth zum Urheber desselben gemacht hat mit der merkwürdigen Begründung: „Tout est possible à ces époques ténébreuses"[3], ohne sich mit der Hoffnung zu schmeicheln, seine Hypothese zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. — Gewiß sagt Eusebius (Hist. eccl. 3, 24, 17) ausdrücklich: „Von den

[1] Chronologie II 227.

[2] Zahn, GK I 234; anders urteilt jetzt Zahn in NkZ XXXIII (1922) 405 ff.

[3] L'Église chrétienne 54.

Schriften des Johannes wird neben dem Evangelium auch sein erster Brief sowohl in der jetzigen wie auch in der alten Zeit ohne Widerspruch als echt angenommen" (ed. Schwartz 103 f.), während er von der Apokalypse bemerkt, daß bei den meisten die Ansicht über sie bis jetzt noch geteilt sei (3, 24, 18, ed. Schwartz 104), einige sie verwerfen, andere aber sie zu den als echt anerkannten Schriften zählen (3, 25, 4, ed. Schwartz 104). Auch hat er sich zur Aufgabe gemacht, seine Quellen nach Aussagen und Nachrichten über unsere Evangelien und die bestrittenen kanonischen Bücher zu durchforschen (3, 3, 3, ed. Schwartz 78), und führt auch dieselbe im ganzen mit Konsequenz durch. Duchesne[1] bemerkt deshalb: „Eusèbe 6, 20 fort attentif à ses références, n'aurait pas laissé passer une telle attitude sans observation." Das Schweigen des Eusebius fällt aber nicht allzu schwer ins Gewicht. Das Werk des Irenäus Adv. haer. kannte er sehr gut, und dennoch schweigt er über die Leute, welche nach Adv. haer. 3, 11, 9 das vierte Evangelium ablehnten. Papias hat letzteres sicher gekannt; bei Eusebius 3, 39, 17 aber finden wir nur das direkte und bestimmte Zeugnis, daß er den ersten Johannesbrief in seinem Werk zitiert habe. Die Verwertung des Briefes bei Polykarp hat er gleichfalls nicht notiert. Da im 4. Jahrhundert niemand mehr an der Echtheit des Johannesevangeliums zweifelte, wohl aber mancher gegen die Apokalypse Bedenken hatte, konnte er die Bestreitung des Evangeliums seitens eines Privatmannes wohl übergehen, während er seine Ansicht über die Apokalypse sich merkte. Somit würde sich das Schweigen des Eusebius über den Widerspruch gegen das Evangelium bei Cajus zur Genüge daraus erklären lassen, daß er bei der Gewißheit der apostolischen Überlieferung und der allgemeinen Überzeugung wie bei den übrigen Evangelien so auch bei Johannes nicht erst der ausdrücklichen Berufung auf irgend welchen Zeugen bedurfte; für Schriften, die ihm als zweifellos

[1] Histoire I 304, n. 5; vgl. Stanton 240 f.; Lepin 212.

galten, sammelte er keine anerkennende oder widersprechende Zeugnisse. Wenn es nun einmal feststeht, daß Eusebius nicht gerade mit der Konsequenz, welche erwünscht wäre, bei Auswahl seiner Mitteilungen vorgeht, so kann man aus seinem Schweigen über die Stellung des Cajus zu dem Evangelium nicht schließen, daß er diese nicht gekannt habe. Aber vielleicht hat er wirklich nichts darüber gewußt. Er wußte wohl über ihn nur das, was er aus dem Dialog erschließen konnte. Cajus aber konnte über das Evangelium sich anderswo als im Dialog, dem einzigen Werk, das Eusebius in den Händen hatte, geäußert haben. Dieser Ansicht sind auch C. Schmidt und Chapman[1]; in einer andern Schrift hätte er später sein Urteil über die Apokalypse auf das Evangelium ausgedehnt, die dann Hippolyt Anlaß gegeben hätte, als Verteidiger der Johannesschriften aufzutreten. Diese Annahme hat sicher mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die Hypothese von Schwartz und Ladeuze[2], daß jenes Exemplar des Dialogs, welches Eusebius in der Bibliothek zu Jerusalem einsah, eine Lücke zeigte, daß nämlich in ihm die Kritik gegen das Evangelium entfernt war, während Hippolyt den Dialog noch in unversehrtem Zustande gelesen hätte. Die Annahme einer Lücke führt immer zu einer verzweifelten Hypothese.

Im fünften Fragment der „Kapitel gegen Cajus" stellt Hippolyt seinem Widersacher Jo 14, 30 entgegen. Hippolyt protestiert gegen die Behauptung, daß der Satan schon gebunden sei, die Cajus aus Mt 12, 22 (gegen Apk 20, 2 3) begründete. Hippolyt führt dagegen an Jo 14, 30: „Es kommt der Fürst und findet keine Sünde an mir." Ladeuze[3] möchte das Zitat bestreiten; dazu liegt aber gar kein Grund vor. Daraus nun, daß Hippolyt hier das Johannesevangelium zitiert, ergebe sich, so meint man, daß er mit Cajus in der Anerkennung der Echtheit desselben einig gewesen sei[4]. — Aber Hippolyt könnte

[1] A. a. O. 446. Chapman a. a. O. 523.
[2] Schwartz, Tod der Söhne Zebedäi 42. Ladeuze 55, n. 2.
[3] A. a. O. 56. [4] So Zahn 983; Harnack 128; Gutjahr 35.

doch immerhin aus Unachtsamkeit, „par inadvertance“ [1], die Stelle zitiert haben, ohne sich gerade Rechenschaft darüber zu geben, daß er eine Quelle anführe, welche sein Gegner verwarf. Übrigens nahm die antike Polemik nicht so peinliche Rücksichten und die christliche auch nicht. So haben nach Origenes (In Luc. hom. 25; M. 13, 1866) die Marcioniten die Stelle Jo 15, 26 vom Parakleten auf Marcion bezogen, der das Evangelium ablehnte, und im Disput mit Orthodoxen den von ihnen selbst gar nicht anerkannten Text Röm 16, 25 f. gegen die Orthodoxie ins Feld geführt [2]. Hippolyt, davon überzeugt, daß Evangelium und Apokalypse von demselben Verfasser stammen und dieser sicher der Apostel Johannes sei, glaubte sich dazu berechtigt, in der Kontroverse sich des Vorteils zu bedienen, die Opponenten der einen Schrift mit der andern zu widerlegen, wenn es überhaupt ihm recht zum Bewußtsein kam, daß er die Stelle einer Quelle entnahm, die von seinem Gegner verworfen wurde. Daß Cajus sich anfangs auf die Verurteilung der Apokalypse beschränkte und erst später zu der Verwerfung des Evangeliums und der Johannesbriefe fortschritt, wie Chapman [3] meint, läßt sich nicht erweisen, da Bar Ṣalibi die Einwände gegen Apokalypse und Evangelium derselben Gegenschrift Hippolyts entnommen hat und von den Johannesbriefen überhaupt nicht spricht. Auch daß Cajus das Evangelium wegen der Verheißung des Parakleten beanstandete, erfahren wir nicht aus Bar Ṣalibi; Chapman möchte dies auch nur aus der Notiz über den Montanisten Proklus bei Ps.-Tertullian folgern.

§ 5. Die Aloger.

Als Hauptgegner der Johannesschriften werden uns im christlichen Altertum die Aloger genannt.

[1] Labriolle, Crise 284 ff.

[2] Siehe Zahn, Einleitung I[3] 287; Harnack, Marcion 165* f.

[3] Vgl. Salmon, Introduction[7] 211.

Über sie berichten der Häresiolog des 4. Jahrhunderts Epiphanius († 403), Bischof von Constantia, dem alten Salamis auf der Insel Cypern, in seinem Werk „Panarion“ oder „Arzneikasten“, meist Haereses zitiert, und Bischof Filastrius von Brescia (gest. vor 397) in seinem bescheidenen Gegenstück, dem Liber de haeresibus c. 60. An Epiphanius schließen sich die andern Verfasser von Ketzerkompendien enge an und entlehnen ihre Berichte den Nachrichten desselben, so der Verfasser der „Anacephalaeosis“ (ed. Holl II 212), Augustinus (De haer. 30; M. 42, 31), Isidor von Sevilla (Etym. l. 8, 5, 26; M. 82, 300), Johannes von Damaskus (De haer. 51; M. 94, 709), Praedestinatus (Haer. 30; M. 53, 597), Iosephi Hypomnestic. lib. mem. c. 140, 31 (M. 106, 153), Honorius (De haer.; M. 172, 237).

Den Namen Ἄλογοι hat Epiphanius „in einem geistreichen Augenblick“ [1] ihnen zuerst beigelegt: „Wir legen ihnen diesen Namen bei, ihnen, welche bisher ἡ αἵρεσις ἀποβάλλουσα Ἰωάννου τὰς βίβλους hießen [2]; da sie nun den Logos nicht annehmen, der von Johannes verkündigt ward, werden sie ἄλογοι genannt“ (Haer. 51, 3; Holl II 250). So nennt er sie schon in der Aufzählung der Häresien im Ancor. 2, 13, die bereits den Entwurf des Panarion gibt: Ἄλογοι οἱ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου μὴ δεχόμενοι (Holl I 21). Sie hatten also keinen Namen, sondern waren Anhänger der „Häresie, welche die Schriften des Johannes verwarf“. Auch Filastrius (De haer. 60) hat keinen Namen für sie, sondern nennt sie „haeretici qui evangelium cata Ioannem et Apocalypsim ipsius non accipiunt“ (ed. Marx 31). Da diese und ähnliche Bezeichnungen bei Epiphanius immer wiederkehren und er über den Sinn des Ausdrucks τὰ αὐτοῦ (sc. Ἰωάννου) βιβλία (4), τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία (34) reflektierend bekennt, nicht sicher zu wissen, ob darunter nur Evangelium und Apokalypse oder auch die Briefe zu verstehen seien (n. 34; vgl. n. 35), so darf es als

[1] Leipoldt I 43.

[2] Zur Änderung des Textes in εἴχομεν (Corssen 49 A. 1) statt εἶχον μὲν liegt keine Notwendigkeit vor.

sicher gelten, daß diesen Ausdruck seine Vorlage gebrauchte, die nur über die an den beiden ersten Johannesschriften geübte Kritik berichtet hatte[1]. Lightfoot[2] war der Meinung, Epiphanius habe den Namen Aloger seiner Vorlage, nämlich Hippolyt, entlehnt. Aber die Aussage des Epiphanius selbst spricht dagegen. Das einzige Argument dafür ist, daß Hippolyt Wortspiele dieser Art liebt; jedoch Epiphanius könnte ihn hierin recht wohl nachgeahmt haben. Spielereien mit Ketzernamen sind bei den Kirchenschriftstellern nicht gerade selten. So wird Manes von Eusebius (Hist. eccl. 7, 31, 1) eingeführt als ὁ μανεὶς τὰς φρένας, „der seinem Verstand nach Wahnsinnige, dessen Name seiner teuflischen Ketzerei entsprach" (Schwartz 306); vgl. Aug., Contra Faust. 19, 22: „ut apud Graecos nomen insaniae vitaretis" (ed. Zycha 520). So wird auch der Name Νοητός von Hippolyt, C. Noët. gehörig ausgebeutet, vgl. Refut. 9, 10: τοὺς ἀνοήτους Νοητοῦ διαδόχους (ed. Wendland 244), wo Bonwetsch[3] lieber mit Filastrius (De haer. 53) lesen möchte: τοὺς ἀνοήτου Νοητοῦ διαδόχους. Ähnlich bemerkt Epiphanius Haer. 57, 2: Νόητος . . . ἀνόητος μᾶλλον; n. 6: „Der, welcher den Namen Noët hat, ist unverständig und seine Anhänger sind unverständig und sie verstehen überhaupt nicht von dem, was sie sagen und vorbringen, die Folge" (Holl II 347 351; vgl. n. 4 8); vgl. Filastrius, Haer. 53: „Alii autem Noëtiani insensati (= ἀνοήτου) cuiusdam nomine Noëti" (ed. Marx 28). Epiphanius (Haer. 30, 17, 1) nennt Ebion[4] (אביון) einen Mann, welcher in Bezug auf den Verstand und das Verständnis, die Hoffnung und die Werke arm sei (ed. Holl I 355); ähnliche sprachgelehrte Scherze zum Namen Ebion finden sich bei Origenes (De princ. 4, 22; Contra Cels. 2, 1; in Matth. tr. 16, 12 (M. 13, 1413), bei Eusebius (Hist. eccl. 3, 27, 6, ed. Schwartz 106). Cerinth wurde nach manchen spöttisch

[1] Vgl. Zahn, Einleitung II[3] 469.

[2] Biblical Essays 119; Apostolical Fathers I 2, 394. Harris, Hermas 50 ff.

[3] ThLz 1917, 459.

[4] Über einen Ebion als Stifter dieser Sonderrichtung s. Hoennicke 228 ff.

Merinth (μήρινθος = Strick, Schnur) genannt; vgl. Epiph., Haer. 28, 8 (Holl I 320).

Der Name Ἄλογοι ist doppeldeutig: einmal kennzeichnet er die Feindseligkeit dieser Gegner des hl. Johannes, des Theologen des Logos, dann gewährt er zugleich den besondern Reiz, sie als „Unvernünftige" lächerlich zu machen. So rechtfertigt auch Epiphanius den beigelegten Namen damit, daß er sagt, „daß sie den von Johannes gepredigten Logos nicht annehmen" (n. 3; vgl. 17), und stellt sie als Häretiker hin, die den von Johannes verkündigten Logos verwerfen, „den Logos des Vaters, Gott, der vom Himmel herabgestiegen und in der ganzen Zeit, wo er im Fleische erschien, unser Heil gewirkt hat" (n. 28, Holl II 299). Dann wiederum bezeichnet er sie als „unbegreifliche", inkonsequente Personen (οἱ ἀπαρακολούθητοι), „die nicht verstehen, was sie reden" (4), „die sich Unvernunft zuziehen (18), die sich in allem irren und die Vernunft verfinstern" (16, vgl. 18), und spricht von ihrer ἄνοια καὶ ἀμαθία (28) und einer ἄλογος αἵρεσις (Haer. 54, 1). Epiphanius liebt es nicht, in dem Ketzerkatalog anonyme Häretiker aufzuführen; die vagen Formeln, deren sich sein Zeitgenosse Filastrius bediente: „sunt quidam haeretici . . ., alia est haeresis, quae dicit" . . . genügten offenbar seinem Bedürfnis nach Klarheit nicht. Auch Ancor. 13 bildet er Sektennamen Ἀντιδικομαριανῖται (vgl. Haer. 78, 1), Κολλυριδιανοί (vgl. Haer. 79, 1), Τεσσαρεσκαιδεκατῖται (vgl. Haer. 50, 1), und er kennt Abzweigungen des Montanismus, die er Artotyriten benennt, weil sie beim Abendmahl neben dem Brote auch Käse gebrauchten (Haer. 49, 2) und Taskodrugiten, die beim Beten zum Zeichen der Niedergeschlagenheit und frommen Gesinnung den Finger gleich einem Pfahl (τασκός = hölzerner Nagel, πάσσαλος) an die Nase (δροῦγγος) legten (= Πασσαλορυγχῖται, Haer. 48, 14). Nur eine kleine Wortabänderung ist es, wenn Augustinus (De haer. 30) spricht von „Alogii oder Alogiani tamquam sine verbo, quia Deum verbum recipere nolunt", und der Verfasser des „Praedestinatus" redet von Alogii, „quia verbum Dei esse filium accipere nolunt"; ersterer hatte laut

Vorrede die Anacephalaeosis vor sich, letzterer hat sich selbst in der Kapitelzahl eng an Augustinus angeschlossen. Ein arger Mißgriff ist es jedoch, wenn W. Thieling[1] den Namen Alogius, der sich auf einigen Inschriften Afrikas findet, mit der Sekte der Aloger in Verbindung bringen will.

Wiederholt spricht Epiphanius von der Häresie der Aloger (1 3 33 35); „sie sind fremd der Verkündigung der Wahrheit und verleugnen die reine Verkündigung" (n. 3), „sie nehmen den Heiligen Geist nicht an . . . und wissen nichts von den in der heiligen Kirche vorhandenen Charismata (n. 35, Holl II 250 310). Von den meisten Forschern wird denn auch dieser Widerspruch gegen die Johannesschriften auf den Widerstreit der in ihnen enthaltenen Lehre mit ihrer eigenen dogmatischen Auffassung zurückgeführt. Aber gerade über ihre dogmatischen Sonderlehren wissen wir so wenig Sicheres, daß die Urteile der Forscher hierüber weit auseinander gehen. Gewöhnlich werden die Aloger als Leute geschildert, welche gegen die Logoschristologie Widerspruch erhoben, so von Walch, Heinichen, Schmidt, Augusti, Eichhorn, Neander, Gieseler, Ewald, Lücke, Credner, Hagenbach, Maier, Schwane, Haneberg, Völter, Holtzmann, Loofs, Nagl[2]. Nach Körner, Michaelis, Eichhorn, Bertholdt[3] konnten sie den Ausdruck ὁ λόγος nicht leiden. Hergenröther(-Kirsch)[4] nennt sie Gegner des Logos, der Gott-

[1] Der Hellenismus in Kleinafrika 131. — Can. 32 der Synode von Laodicea werden die εὐλογίαι der Häretiker ἀλογίαι genannt, d. i. Torheiten; s. Hefele, Konziliengeschichte I[2] 768.

[2] Walch, Historie der Ketzereien I 572 ff. Heinichen, De Alogis 12 ff. Schmidt, Historia antiqua canonis 342 f. 505. Augusti, Dogmengeschichte[3] 38. Neander, Kirchengeschichte I 2, 1003. Gieseler, Kirchengeschichte I[4] 765 769. Ewald, Comment. in Apoc. 61. Lücke I[3] 66. Credner, Geschichte des Kanons 185. Hagenbach, Lehrbuch[6] 36. Maier, Einleitung 460; Ders., Commentar über das Evangelium des Johannes I 65. Schwane, Dogmengeschichte 145. Haneberg-Schegg, Johannes I 18 f. Völter, Offenbarung 94. Holtzmann, Einleitung[3] 468. Loofs, Leitfaden [4]83. Nagl im „Katholik" 1918 I 25.

[3] Koerner, Diss. S. xxv. Michaelis, Einleitung[4] 1174 1546 1583. Eichhorn, Einleitung II 243. Bertholdt, Einleitung III 1321.

[4] Kirchengeschichte I[5] 218.

heit Christi . . ., „sie leugneten die Gottheit des Heiligen Geistes und bekämpften auch die Gottheit des Logos". Schwegler[1] will auch Verwandtschaft mit marcionitischer Richtung bei ihnen finden. Nach Samuel Crell[2] sind sie Montanisten gewesen, nach Bleek-Mangold[3] waren sie „antimontanistische Monarchianer mit theodotianischer Christologie", und auch nach B. Weiß[4] waren sie Antimontanisten, die Abneigung gegen die Christologie des Evangeliums hatten. Möhler[5] nennt sie Schüler des Artemon und Theodotianer, die den Eingang zum Evangelium Johannis als einen späteren Zusatz verwarfen; auch Kraus[6] u. a. stellen sie mit Theodotianern und Artemoniten zusammen; sie seien Aloger genannt, „weil es alogisch ist, den θεὸς λόγος zu leugnen". Die synoptische Taufgeschichte Jesu und die Geschichte seiner Geburt scheinen die Grundlage ihrer Christologie gewesen zu sein. Lipsius[7] hält sie für „ebionitische oder dynamistische Monarchianer", Al. Knöpfler[8] für „monarchianische Ebioniten", und auch nach Luthardt[9] hatten sie eine „ebionitische monarchianische und zugleich antimontanistische Richtung" und verwarfen die Lehre vom Logos und vom Paraklet, wie sie im Johannesevangelium enthalten ist; nach Harnack[10] hätten sie ausdrücklich den johanneischen Logos beanstandet und erklärt, das Evangelium leiste dem gnostischen Doketismus Vorschub. Auch nach Leipoldt[11] waren sie Antignostiker, und ihre antignostischen Interessen seien sicher älter, vielleicht auch wichtiger gewesen als die montanistischen: die Logoschristologie des Johannes hätten sie doketisch gefunden. Auch Feine[12] läßt sie wegen der Logoslehre Gnostizismus im Evangelium wittern. Nach Dorner[13]

[1] Montanismus 267 f. [2] Initium evang. Ioh. illustr. 88 ff. 409.
[3] Einleitung[4] 284. [4] Einleitung[3] 343, 49. [5] Symbolik[11] 613.
[6] Kirchengeschichte [3]89. [7] Quellen 101 ff.
[8] Kirchengeschichte[10] 98.
[9] Das johanneische Evangelium I 224 f.; Das Evangelium Johannes[2] 4; ähnlich Marx, Kirchengeschichte 79.
[10] Dogmengeschichte I[4] 708. [11] GK I 147.
[12] Einleitung 174. [13] Grundriß 119.

trugen sie den Charakter nüchterner Denker an sich und lehnten die Logoslehre ab. Christus scheinen sie als einen Menschen angesehen zu haben, der die Gottheit an sich hatte, wie sie denn auch seine wunderbare Geburt annahmen; die Präexistenz Christi verwarfen sie. Kroymann[1] wieder spricht die Vermutung aus, daß der adoptianische Monarchianismus in ihrem Kreise entstanden sei, und N. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., I 577 läßt sie „leugnen nicht allein die göttliche Würde des Logos, sondern auch die des Parakleten, wie sie denn überhaupt Gegner der christlichen Trinitätslehre gewesen seien". Als „antitrinitarische Sekte Kleinasiens" sieht sie auch Heigl[2] an, ja nach ihm soll sogar Irenäus (3, 11, 9) sie „Aloger = Logoslose, dann auch Vernunftlose" nennen. Seider[3] hält sie für die Väter der ebionitischen Monarchianer, die ersten Pneumatomachen, die die Gottheit des Heiligen Geistes leugneten wie die Fortdauer der Prophetie, die Gottheit des Logos bekämpften und Christus für einen Menschen hielten, auf den bei der Taufe der Geist Gottes herabgekommen sei. Auch nach Aall[4] nahmen sie entschlossen den Kampf gegen die Parakletvorstellung auf und waren der verschwisterten Logosidee abhold. Trenkle[5] will wissen, sie hätten versucht, die im vierten Evangelium enthaltenen Beweise für Jesu Gottheit unwirksam zu machen.

Nach andern waren die Aloger rechtgläubige Christen, nur daß sie die johanneischen Schriften beanstandeten. Dogmatische Irrtümer und Abweichungen von der kirchlichen Dogmatik überhaupt sollen sich bei ihnen gar nicht nachweisen lassen, und nur Epiphanius hätte „die Naturhistorie der Ketzer mit einer neuen Spezies bereichert"[6]. So urteilen Starck, Lampe, Merkel, Hug, Döllinger, Olshausen, Lightfoot, Zahn, Seeberg,

---

[1] Ed. Tert., Adv. Prax. S. XIII. Vorläufer der Adoptianer sieht in ihnen auch A. d'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 105.

[2] Die vier Evangelien 311 A. 2. [3] Kirchliches Handlexikon I 150.

[4] Logos II 223. [5] Einleitung 194.

[6] Hug, Einleitung II[4] 588.

Barth, Schmiedel, Kreyenbühl, Havey u. a.[1] Nach Döllinger[2] sind sie jedoch „ein Zweig jener sehr verbreiteten phrygischen Sektenfamilie, vielleicht selbst Chiliasten" gewesen. Auch Baljon[3] hält sie für „good Kerkelijke lieden, die door hunne bestrijders met achting behandelt werden", legt ihnen aber doch ein adoptianisches Christentum bei, während C. Schmidt[4] wenigstens es dahingestellt sein läßt, ob auch christologische Anschauungen von den Alogern mitberührt wurden.

Bei dieser großen Verschiedenheit der Ansichten über ihre Lehrmeinungen werden wir nicht umhin können, die vorgebrachte auf Häresie lautende Anklage sorgfältig zu prüfen, weil aus ihrer Stellung zur kirchlichen Lehre sich nicht bloß ihr Einfluß und ihre Bedeutung, sondern auch der Beweggrund sich wird erkennen lassen, der sie veranlaßte, die johanneischen Schriften zu verwerfen. Daß sie letzteres taten, wird von niemand geleugnet.

§ 6. Die Einwände der Aloger gegen das Johannesevangelium.

Epiphanius berichtet uns, daß die Aloger die Schriften des Johannes, zumal das Evangelium und die Apokalypse, für Machwerke des Ketzers Cerinth ausgaben und sie gänzlich verwarfen.

Wiederholt macht er ihnen die Verwerfung der Johannesschriften zum Vorwurf. „Sie schämen sich, öffentlich dem hl. Johannes zu widersprechen, weil sie wissen, daß auch er unter der Zahl der Apostel war und vom Herrn besonders

[1] Starck, Kirchengeschichte II 123; III 751. Lampe a. a. O. 58 ff. Merkel, Aufklärung 16 ff. Hug, Einleitung II[4] 588. Döllinger, Hippolytus 303 ff. Olshausen 255 ff. Lightfoot, Apostolical Fathers I 2, 394 (anders Bibl. Essays 115 ff.; s. darüber Stanton 204). Zahn, GK I 220 244 f. Seeberg, Dogmengeschichte I[2] 260. Barth, Einleitung[2] 295. Schmiedel, Evangelium, Briefe und Offenbarung 25. Kreyenbühl I 5 u. ö. Havey, Artikel „Alogi", in Catholic Encyl. I 331.

[2] Hippolytus 297. [3] Geschiedenis 467. [4] Gespräche Jesu 452.

geliebt wurde, dem er auf würdige Weise die Geheimnisse offenbarte und der an seinem Busen geruht hat. Daher haben sie einen andern Grund zu ihrer Verwerfung gesucht. Sie sagen nämlich, sie seien nicht von Johannes, sondern von Cerinth, und sie seien nicht wert, in der Kirche zu sein" (n. 3, Holl II 251). „Wenn sie das Evangelium annehmen, aber die Apokalypse verwerfen würden, würden wir sagen: sie tun dies nach genauer Forschung, wenn sie ein apokryphes Buch nicht annehmen, wegen der tiefen und dunkeln Dinge, die in der Offenbarung enthalten sind. Da sie aber alle vom hl. Johannes verfaßten Schriften in Wirklichkeit nicht annehmen, ist es für jeden offenkundig, daß diese und ihnen ähnliche es sind, von denen der hl. Johannes in den katholischen Briefen (1 Jo 2, 18) spricht: es ist die letzte Stunde, und ihr habt gehört, daß der Antichrist kommt, und jetzt, siehe, da sind viele Antichristi usw." (n. 3, Holl II 250 f.)

Auch Filastrius (Haer. 60) kennt sie als Gegner des Johannesevangeliums und der Apokalypse, die beide Schriften Cerinth zuschreiben[1]. Sein kurzer Bericht lautet: „Nach diesen [nämlich Chilioneten] gibt es Häretiker, welche das Evangelium des Johannes und die Apokalypse desselben nicht annehmen, und indem sie die Kraft der Schrift nicht erkennen und nicht zu lernen begehren, verharren sie zu ihrem Verderben im Irrtum, so daß sie auch zu sagen wagen, es rühre von jenem Häretiker Cerinth her (ut etiam Cerinthi illius haeretici [evangelium] audeant dicere), und ebenso sei die Apokalypse nicht vom heiligen Apostel und Evangelisten Johannes, sondern vom Häretiker Cerinth, der damals als Häretiker von dem heiligen Apostel erkannt und aus der Kirche entfernt worden ist" (ed. Marx 31 f.).

Aus der Darstellung des Epiphanius ersehen wir, daß sie keine historischen Beweise gegen die Autorschaft des Apostels vorgebracht haben, sondern nur durch exegetische Schwierigkeiten und Zweifel, welche von den scheinbaren Widersprüchen

[1] Nicht nur die Fälschung der Apokalypse, wie Usener (Weihnachtsfest[2] 123 A. 36) meint, wird bei Filastrius Cerinth zugeschrieben.

zwischen dem vierten Evangelium und den andern, besonders in der Chronologie der letzten Lebenstage Jesu und von der eigenen Anordnung des Erzählungsstoffes hergenommen waren, die Echtheit dieser Schrift zu bestreiten und zu leugnen suchten. Die Autorität der drei ersten Evangelien galt ihnen als ausgemacht und absolut, jeder Widerspruch also und jede Abweichung von ihnen als unapostolisch. Sie haben Johannes mit den Synoptikern konfrontiert und dabei mehrere Widersprüche gefunden und glaubten nunmehr zu dem Urteil berechtigt zu sein: „Das Evangelium auf den Namen des Johannes lügt" (n. 18, Holl 275), ὁ Ἰωάννης ψεύδεται (n. 21, Holl 281), deshalb ist es nicht ein Werk des Johannes, sondern des Cerinth (n. 3).

Folgende Differenzpunkte glaubten sie entdeckt zu haben:

1. Das vierte Evangelium nimmt einen ganz andern Ausgangspunkt für die Geschichte von Jesu öffentlicher Wirksamkeit an. Johannes, so sagten sie, fange gleich nach dem Prolog mit dem Zeugnisse des Täufers über Christus an, erzähle dann von der Berufung einiger Jünger, namentlich des Philippus, und wie Jesus unmittelbar darauf nach Galiläa gegangen und nach drei Tagen auf der Hochzeit zu Kana gewesen sei. Die andern Evangelien dagegen berichten, wie Jesus nach der Taufe vierzig Tage in der Wüste gewesen und vom Teufel versucht worden, und wie er erst dann nach Galiläa zurückgekehrt sei und seine Jünger gewählt habe (n. 4). „Warum sagt er: ‚Im Anfang war das Wort . . .' (1, 1), und dann: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden . . .' (Vers 14), und sofort: ‚Johannes bezeugt und hat also gerufen: Dieser ist es, von dem ich euch gesagt habe' (Vers 15), und: ‚Dieser ist das Lamm Gottes . . .' (Vers 29). Dann sagt er unmittelbar darauf: ‚Und es sprachen zu ihm, die ihn gehört hatten: Rabbi, wo wohnst du?' (Vers 38), dann gleich darauf: ‚Am nächsten Tage wollte er nach Galiläa gehen und er trifft Philippus, und Jesus spricht zu ihm: Folge mir' (Vers 43). Und wenige Sätze später heißt es: ‚Und nach drei Tagen war eine

Hochzeit zu Kana in Galiläa, und es waren Jesus und seine Jünger zur Hochzeit geladen, und seine Mutter war dort' (2, 1). Aber die übrigen Evangelisten berichten, daß er 40 Tage in der Wüste geblieben und vom Teufel versucht worden, und dann erst sei er zurückgekehrt und habe Jünger erwählt" (n. 4, Holl 252). Sie machen also dem Autor zum Vorwurf, daß er ohne Zwischenräume verbinde: die Inkarnation, das Zeugnis des Täufers, die Wahl der Apostel, dann am andern Tage die Reise nach Galiläa und drei Tage später die Hochzeit zu Kana, die Vorgänge also so erzähle, als wären sie unmittelbar nacheinander, einer auf den andern, gefolgt. Das sei aber nicht die Ordnung, welche die andern Evangelisten bezeugen. — Kreyenbühl[1] hat die Ausführungen des Epiphanius vollständig mißverstanden, wenn er die Aloger an der Erzählung des Kanawunders Anstoß nehmen läßt, das an der Stelle erzählt werde, wo die andern Evangelien die Versuchungsgeschichte berichten, und daraus folgert, daß ihnen die „Wunder des Vierten" überhaupt anstößig gewesen seien, weil sie die ganze Berichterstattung der Synoptiker über den Haufen geworfen hätten.

2. Ein anderer Haupteinwand gegen das vierte Evangelium lautete: „Johannes sagt, daß der Heiland zwei Passah im Umlauf zweier Jahre gehalten habe, die andern Evangelien aber erzählen nur von einem Passah" (n. 22, Holl 283), dem Leidenspassah, so daß nach Johannes sich eine mindestens zweijährige Lehrtätigkeit Jesu ergibt.

Nur diese Differenzen zwischen den Evangelien am Anfang und Ende der Lehrwirksamkeit des Herrn erwähnt Epiphanius als die von ihnen vorgebrachten Gründe gegen die Echtheit des Evangeliums. Sie dienten ihnen zur Schlußfolgerung: das Evangelium sei unkanonisch (ἀδιάθετον[2], n. 18), auf jeden Fall

[1] A. a. O. II 797.

[2] Zahn (GK II 971; PRE[3] I 387) schlägt vor, nach n. 17 u. 30 ἀντίθετον zu lesen; dazu ist aber kein Grund vorhanden. Holl (II 275 f.) hält die Konjektur für unannehmbar und faßt ἀδιάθετος als Gegensatz zu ἐνδιάθετος

nicht würdig, als authentisch aufgenommen zu werden: καὶ οὐκ ἀξιοῦσιν αὐτὸ δέχεσθαι (n. 18, Holl 276).

Das sind die „wirklichen guten und durchschlagenden Gründe“ [1], welche von den Alogern gegen das vierte Evangelium ins Feld geführt wurden. Es ist Phantasie, wenn Kreyenbühl behauptet, daß die Leute sich die Überlieferung angesehen, die Gründe dafür geprüft, das neue apostolische Evangelium mit den bereits vorhandenen verglichen haben und dabei vielfach zu ganz andern Ergebnissen gekommen seien als die ephesische Tradition. Wir haben es nicht mit Gelehrten zu tun, die vorzüglich über die Vergangenheit sich unterrichtet zeigen, noch mit Erben einer speziellen Tradition über den Ursprung des vierten Evangeliums, sondern mit wenig scharfsinnigen Kritikern, die sich außerstande sehen, nicht gar große, bei der Vergleichung der Evangelien ihnen aufstoßende Schwierigkeiten durch Harmonisierung der Berichte wegzuräumen. Einwände der innern Kritik haben sie nicht erhoben und die tiefer greifende Differenz des vierten Evangeliums von den Synoptikern nach Inhalt und Form, „als dem synoptischen Evangelientypus widersprechend“ [2], nicht empfunden. Dennoch möchten die modernen Forscher in ihnen Vorläufer der „wirklichen historischen Kritik“ [3] erblicken und zeigen, daß bei ihrer Kritik auch solche Motive, wie sie unserem geschichtlich und wissenschaftlich geschulten Urteil entsprechen, wirksam gewesen sind und ihnen das „Problem des Johannesevangeliums“ nicht unbekannt gewesen ist.

Unter den Einwürfen der Aloger gegen das Evangelium, so meint Harnack [4], müsse auch der gestanden haben, daß

= ἐνδιάθηκος, unkanonisch; vgl. Epiph., Haer. 55, 2, 1; de mens. et pond. 3 u. 10. Da sie nach dem Zusammenhang dem Johannes den Vorwurf machen, das von Matthäus Erzählte, nämlich die Versuchung in der Wüste, unterdrückt, nicht in anderer Ordnung gebracht zu haben, paßt „ungeordnet“ gar nicht hierher.

[1] Kreyenbühl II 792. [2] Ebd. I 6. [3] Holtzmann, Einleitung[3] 190.

[4] Das Neue Testament um 200 S. 64; PRE[3] XIII 309; Dogmengeschichte I[4] 708; ähnlich Corssen 49 f. A. 4.

dasselbe dem gnostischen Doketismus Vorschub leiste, indem es sofort von der Fleischwerdung des Logos zu der Berufswirksamkeit Jesu übergehe. Aber so töricht sind die Aloger doch nicht gewesen. Dieser Vorwurf, den Harnack ihnen in den Mund legt, läßt sich aus Epiphanius (n. 18) gar nicht herauslesen. Ihr Einwurf gegen das Evangelium hat dort eine ganz andere Spitze. Sie sagen: „nach den Worten: ‚Der Logos ist Fleisch geworden und wohnte unter uns' (1, 14), und einigen andern sagte er sofort: ‚eine Hochzeit war in Kana in Galiläa' (2, 1)." Epiphanius faßt damit doch nur zusammen, was er n. 4 ausführlicher dargelegt hat. Nicht schreibt er ihnen die törichte Meinung zu, sie hätten bei Johannes an die Menschwerdung unmittelbar die Hochzeit zu Kana angeschlossen gefunden, etwa ähnlich wie Marcion Christus im 15. Jahre des Tiberius mit einem Male auftreten ließ, ohne daß er geboren oder erst herangewachsen war (Iren., Adv. haer. 1, 27, 2. Tert., Adv. Marc. 1, 19; 4, 6). Schon die Worte καὶ ὀλίγα ἄλλα bewahren vor dieser Auffassung. Epiphanius erinnert ja n. 18 die Aloger noch ausdrücklich daran, daß schon die Worte: „er wohnte unter uns", auf den weiteren Verlauf des menschlichen Lebens hindeuten und Johannes gar mancherlei Vorgänge erzählt, die vor die Hochzeit zu Kana fallen; daß die Taufe im Jordan vorangegangen sei, sei deutlich den Worten des Täufers (2, 29 30 32) zu entnehmen. Johannes habe auch diese Ereignisse nicht etwa aus Vergeßlichkeit (κατὰ λησμονήν) übergangen, sondern nur das schon von Matthäus Erzählte fortgelassen, um hauptsächlich die Irrtümer des Cerinth und der Ebioniten zu widerlegen. Beachten wir außerdem noch, daß viele[1] gerade im Johannesevangelium eine Bestreitung der Doketen sehen und eben in 1, 14 den Widerschein dieser antidoketischen Tendenz erblicken. Die Aloger aber sollen in den Worten im Gegenteil Doketismus gewittert haben! Sie machen gar nicht gegen die Echtheit des Evangeliums ein

[1] Siehe Henle 59; K. Weiß, Prolog 156; Corssen 129 f.; Zahn, Johannes 32; Tillmann, Johannes 45.

anderes, etwa doketisches Christusbild gegenüber jenem der Synoptiker geltend, sondern tadeln an ihm nur, daß es, nachdem kaum bemerkt, das Wort sei Fleisch geworden, unter Übergehung des reichen Erzählungsstoffes der Synoptiker alsbald zum Bericht über die Hochzeit zu Kana übergehe. — Diese Darlegung des Sachverhalts zeigt zugleich, wie wenig begründet die Vermutung von Turner[1] ist, der Vorwurf der Aloger beruhe darauf, daß das vierte Evangelium dem Evangelium des Marcion Vorschub gegeben habe, das mit Lk 3, 1 begann.

Harnack will aus n. 6 schließen, die Aloger hätten das Markusevangelium, welches die ἄνωθεν γέννησις Jesu nicht lehre, gegen Johannes ausgespielt. Auch damit hat Harnack total die Ausführungen des Epiphanius in n. 6 verkannt. Dieser spricht hier von der Entstehungsgeschichte der Evangelien. Vom Markusevangelium bemerkt er: „Als der zweite Evangelist aufgetreten war und nicht klar über die Herabkunft des Wortes Gottes von oben (περὶ τῆς ἄνωθεν καταγωγῆς τοῦ θεοῦ λόγου) berichtet hatte — er tat es zwar ausdrücklich, doch nicht mit so großer Genauigkeit (πάντη μὲν ἐμφαντικῶς, οὐ μὴν κατὰ ἀκριβολογίαν τοσαύτην) —, kam es für die vorhin Genannten zu einer zweiten Verfinsterung der Gedanken, so daß sie nicht gewürdigt wurden des Lichtes des Evangeliums. Denn sie sagten: Siehe da, auch ein zweites Evangelium, über Christus berichtend und nirgends erzählend die Geburt von oben (ἄνωθεν λέγων τὴν γέννησιν), sondern es heißt: Im Jordan stieg der Geist auf ihn herab und eine Stimme: Dieser ist der geliebte Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Mk 1, 10 11; Holl 256). — Die so sprechen, sind aber gar nicht die Aloger, sondern die kurz vorher genannten (προειρημένοι) Häretiker Cerinth und die Ebioniten u. a., die auf das Schweigen über den wunderbaren Eintritt des Gottessohnes in das menschliche Leben beim zweiten Evangelisten hinweisen und aufmerksam machen, daß er berichte, bei der Taufe sei der Geist von oben auf ihn

[1] Journ. of Theol. Stud. 1902, 117.

herabgekommen. Nach ebionitischer Deutung war die Taufstunde die Geburtsstunde des Messias Jesus: erst bei der Taufe habe Jesus durch den bei dieser Gelegenheit mit ihm vereinigten Christusgeist die übermenschliche Würde eines Sohnes Gottes und die Kraft des Welterlösers erlangt (vgl. Epiph., Haer. 30, 13; Holl I 350). Vom Johannesevangelium und den Alogern ist also in n. 6 gar nicht die Rede; auch spielten letztere nicht, wie Corssen[1] meint, Markus gegen Johannes aus, weil beide die Erzählung mit der Lehrtätigkeit Jesu beginnen.

Daß die Aloger „die Logoslehre und das Logosevangelium zu widerlegen suchten“[2], oder daß die Lehre vom Logos ihnen neu war[3], und daß die Ankündigung des Parakleten durch Christus im Evangelium sie zur Kritik veranlaßt hat[4], läßt sich gleichfalls aus der Darstellung des Epiphanius nicht erweisen; von dogmatischen Gründen und Interessen bei der Bestreitung des Evangeliums erfahren wir, wie wir noch sehen werden, überhaupt nichts. Auch über die Gründe, welche sie veranlaßten, das Evangelium Cerinth zuzuschreiben, werden wir von Epiphanius nicht unterrichtet.

§ 7. Die Widerlegung der Einwände bei Epiphanius.

Konfrontationen und Auseinandersetzungen zwischen den vier Evangelien haben nachweisbar schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts stattgefunden. Spuren davon finden sich in den Nachrichten der älteren Zeugen, wonach man in den Synoptikern Vollständigkeit, Ordnung und pneumatische Höhe vermißte, die der vierte Evangelist hingegen in seinem Werke brachte. Schon der „Presbyter“ des Papias (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 15, ed. Schwartz 122) hat die Darstellung des Markus an der eines andern Evangelisten gemessen, sei es an der des Matthäus oder, was wahrscheinlicher ist, an der des Johannes selbst. Polykarp

[1] A. a. O. 61. [2] Harnack in PRE[3] XIII 311.
[3] Jacquier, Histoire IV 23. Kruszyński, Wstęp 198.
[4] Harnack in PRE[3] XIII 309.

soll sich nach der Äußerung, welche nach einer Katene der Bischof Viktor von Capua in seinem „Liber responsorum" aufbewahrt hat[1], gleichfalls über die verschiedenen Anfänge der Evangelien ausgesprochen haben: „Rationabiliter evangelistae principiis diversis utuntur, quamvis diversis una eademque evangelizandi eorum probetur intentio. . . . Nihil ergo contrarium reperitur, ubi licet diversis scriptis ad eandem tamen patriam pervenitur" (Patr. apost., ed. Funk II² [Diekamp] 398 f.). Auch Irenäus sagt (Adv. haer. 3, 2, 1) von den Häretikern, daß sie unter anderem gegen die Schriften geltend machen: „quia varie sint dictae" (M. 7, 846). Im Muratorischen Fragment wird (Z. 15 ff.) die Verschiedenheit in den Anfängen der Evangelien hervorgehoben, aber betont, daß gemeinsam sei der eine, und zwar herrschende Geist, in dem die vier Evangelisten dargelegt haben, was sich auf die Geburt, das Leiden, die Auferstehung, den Verkehr mit den Jüngern, die doppelte Ankunft Jesu beziehe. Claudius Apollinaris führt die Meinung derer an, welche den Herrn am 14. Nisan das Passahlamm essen und am 15. Nisan sterben ließen, und fügt hinzu, die Ansicht dieser stimme mit dem Gesetz nicht überein, und es schienen auch nach ihnen die Evangelien sich im Widerspruch zu befinden (καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια, Chron. Pasch., ed. Dind. I 14). Der innere Unterschied des vierten Evangeliums und der drei ersten kommt trefflich zum Ausdruck und zur Anerkennung in der uns von Klemens von Alexandrien mitgeteilten Überlieferung, daß diese zuerst das Somatische des Lebens Jesu beschrieben und jener von Gottbegeisterung getragen, zuletzt ein pneumatisches Evangelium verfaßt habe (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 7, ed. Schwartz 235)[2]. Von „Kämpfen und Span-

[1] Siehe Bardenhewer, Geschichte I² 168 f. Zahn (GK I 782 f.) möchte die Möglichkeit ihrer teilweisen Echtheit offen halten; s. auch Forschungen VI 103.

[2] Auch heidnische Polemiker, wie Celsus (Orig., C. Cels. 5, 52), Porphyrius (Macarius Magn., Apocr. 2, 12), Hierocles (Lact., Inst. div. 5, 2), Julian (C. Christ., ed. Neumann S. 131 234 236), bemächtigten sich bald der Diffe-

nungen", welche der Zusammenstellung der vier Evangelien im Kanon vorangingen und zur Rezeption des vierten Evangeliums führten, hören wir nichts. Harnack[1] will sie jenem Zeitalter abgelauscht haben, aber es sind doch nur die recht leisen Stimmen der Aloger, welche von Abweichungen und Verschiedenheiten in der Anordnung und Reihenfolge der Begebenheiten bei Johannes und den drei andern Evangelisten sprechen. Wer die Evangelien nur mit einiger Aufmerksamkeit las, dem konnten die Unstimmigkeiten nicht entgehen; aber an wirkliche Widersprüche dachte man nicht, denn davor bewahrte der Glaube an die Untrüglichkeit des vom Geiste Gottes inspirierten Schriftinhaltes. So z. B. erkennt Dionys von Alexandrien in seinem Brief an Basilides wohl an, daß die Berichte der Evangelisten über den Zeitpunkt der Auferstehung des Herrn voneinander abweichen, wenn man alle Ausdrücke auf die Goldwage lege; aber in der Hauptsache treffen sie doch alle zusammen: καὶ μηδὲ διαφονεῖν μηδὲ ἐναντιοῦσθαι τοὺς εὐαγγελιστοὺς πρὸς ἀλλήλους ὑπολάβωμεν (M. 10, 1280). Das synoptische Problem kam den Gelehrten der alten Kirche überhaupt nicht recht zum Bewußtsein, denn man wunderte sich nicht etwa über die frappierende Übereinstimmung der Referenten in der Reihenfolge, Gliederung und Gruppierung des Inhalts, der Darstellungsweise, des Sprachklanges und Wortlautes, der Gleichheit bis auf die Einzelheiten des Satzbaues, ja bis auf die sprachlichen, grammatischen und lexikalischen Besonderheiten, sondern nur über die Verschiedenheiten und die Stoffanordnung des Inhaltes der Evangelien, die man aufzuhellen,

---

renzen, um die Unzuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung zu erweisen. — Berühmte Beispiele der altkirchlichen Harmonistik sind die Verhandlungen über das letzte Mahl Jesu und die Osterstreitigkeiten um 190, der Brief des Julius Africanus an Aristides über die Genealogien des Mt und Lk, des Eusebius Werk „Probleme und Lösungen in den Evangelien" (Hier., De vir. ill. 81), Quaest. ad Steph., ad Marin.; Augustinus, De cons. evang. l. 4; auch sei erinnert an die Evangelienharmonien von Tatian, Ammonius von Alexandrien, Eusebius.

[1] Entstehung des Neuen Testaments 49.

zu erklären und auszugleichen suchte[1]. Auch Epiphanius stellt gegenüber den verwegenen Einwürfen und Angriffen der Aloger, durch welche sie Johannes ins Unrecht zu setzen suchten, Widersprüche und Ungereimtheiten gänzlich in Abrede und zeigt, wie gut die vier Evangelisten in ihren Berichten sich vereinigen lassen. Die Verschiedenheit in der Auswahl des Erzählungsstoffes rührt her von der bestimmten Tendenz, die jeder Evangelist bei seiner Arbeit hatte, und von der bewußten Rücksicht auf die bereits vorliegende ausführliche Darstellung seines Vorgängers: einiges erzählen sie übereinstimmend und gleich, συμφόνως καὶ ἴσως (n. 6, Holl II 254), so daß sie ersichtlich aus derselben Quelle schöpften, anders erzählt nur einer, der dies vom Heiligen Geiste als seinen Anteil μέρος τῆς ἀναλογίας erhalten hatte.

Epiphanius hat sich redlich Mühe gegeben, darzutun, daß die Verschiedenheit in der Reihenfolge und Gliederung der Erzählungen bei den drei älteren Evangelien und Johannes, welche die Gegner zur Herabsetzung des letzteren mißbrauchen, nicht einen unausgleichbaren Gegensatz darstelle, und sucht die Übereinstimmung aller vier Evangelien an der einheitlichen Chronologie des Lebens Jesu zu erweisen. Seine Widerlegung ist sehr weitläufig, oft durch gelehrte Abschweifungen auf verwandte Gegenstände unterbrochen und entbehrt häufig der Schärfe und Konsequenz des Denkens[2]; die gebotenen Lösungen sind öfters verunglückt und die Harmonisierungsversuche halten nicht die Probe; aber sie verdienen doch größere Aufmerksamkeit, als ihnen im allgemeinen geschenkt wurde. Es mögen deshalb seine Anschauungen und Auffassungen über die Entstehungsverhältnisse der Evangelien und ihr Verhältnis zueinander ausführlicher dargelegt werden.

[1] Zu Origenes s. Zöllig, Die Inspirationslehre 33 f.

[2] Was Kattenbusch (Apostol. Symbol I 292) vom Ancoratus bemerkt, gilt auch vom Panarion: „Es ist die Gepflogenheit des guten Epiphanius, vom Hundertsten ins Tausendste zu kommen; man kann nur von Zeit zu Zeit bei ihm einen Fortschritt des Gedankengangs konstatieren. Indem er von der Bibel redet, deutet er seine ganze Gelehrsamkeit an."

Jeder der Evangelisten war beflissen, das, was von den andern gesagt war, übereinstimmend mit ihnen (συμφόνως) wiederzugeben, und was von ihnen übergangen war, zu ergänzen. Doch hing das nicht von ihrem Willen ab, sondern ihre Lehre und die Anordnung ihrer Schriften kommt vom Heiligen Geiste. Wenn man Johannes zu tadeln unternimmt, möge man doch erkennen, daß auch die drei andern Evangelisten nicht denselben Anfang in ihren Erzählungen bieten (n. 4). Matthäus, der ehemalige Zöllner, hat sein Evangelium in hebräischer Sprache für die Juden geschrieben. Es geziemte sich, daß der, welcher die Gnade der Bekehrung an sich erfahren, zunächst das Heil und die Sündenvergebung der Menschen verkündigte. Er beginnt sein Evangelium mit dem Geschlechtsregister, welches zeigen sollte, daß Jesus als Davids und Abrahams Nachkomme der verheißene Messias ist (vgl. Haer. 69, 23; M. 42, 237). Daran schließt sich der Bericht über die Absicht Josephs, Maria, seine Braut, heimlich zu verlassen, und über die Änderung dieses Vorhabens durch den Engel. Nach kurzer Erwähnung der Geburt Jesu folgt der Besuch der Magier. Es fehlt also aus der Kindheitsgeschichte (des Lukas): die Verheißung der Geburt des Täufers und der Geburt Jesu, die Geburt des Johannes u. a. m. Τί οὖν ἐροῦμεν; Stimmt Matthäus nicht mit der Wahrheit überein, oder hat Lukas nicht wahrheitsgemäß berichtet? Hat denn nicht Gott den einzelnen mit der Verkündigung beauftragten Evangelisten ihre Aufgabe zugeteilt? Einiges erzählen sie übereinstimmend und in gleicher Weise (συμφόνως καὶ ἴσως), sodaß ersichtlich ist, wie sie aus derselben Quelle schöpften, anderes erzählt nur einer, wie er dies vom Heiligen Geist nach Verhältnis als seinen Anteil erhielt (μέρος τῆς ἀναλογίας). Markus beginnt sein Evangelium sofort mit der Wirksamkeit des Täufers am Jordan; auch Johannes trug bei dem von ihm Überlieferten und vom Heiligen Geist Gesicherten Sorge, nicht nur das bereits Erzählte zu berichten, sondern auch Begebnisse, die von den andern übergangen waren, hinzuzufügen. Derartig ist der ganze Gegenstand der Evan-

gelien (ἡ γὰρ πᾶσα τῶν εὐαγγελίων ὑπόθεσις τοιοῦτον ἔχει τρόπον (n. 6, Holl 255).

Die auf die Genealogie bei Matthäus gestützten Angriffe der Häretiker gegen die Gottheit Christi, des Cerinth, Ebion, Merinth, Kleobius und Klaudius, des Demas und Hermogenes, gegen die Johannes und seine Schüler, besonders Leucius, vergebens gestritten hatten, waren die Veranlassung zur Abfassung des zweiten Evangeliums durch Markus, den Begleiter des Apostels Petrus in Rom. Markus gehörte zu den 72 Jüngern des Herrn[1] (vgl. Haer. 20, 4; Holl I 232); er war einer der Jünger, welche nach Jo 6, 66 den Herrn verließen, später aber wurde er von Petrus zurückgeführt und der Verkündigung des Evangeliums gewürdigt. Vom Heiligen Geiste getrieben (πνεύματι ἁγίῳ ἐμπεφορημένος) beginnt er sein Buch mit dem fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius, also mit einem Termin, der dreißig Jahre später liegt als der Anfang des Matthäus (n. 6). — Wegen fortgesetzter, auch durch dieses Evangelium nicht geschlichteter Streitigkeiten und Mißdeutungen desselben stieß (ἐπινύττει) der Heilige Geist Lukas an, den Geist der Irregeführten aus der tiefsten Tiefe zu erheben und das von den beiden andern Übergangene zu berichten, damit niemand von ihnen glaube, er habe als Fabel (μυθωδῶς) die Geburt (Jesu) erzählt. Lukas hat nämlich weiter ausgeholt (ἄνωθεν) und hat genauer und im einzelnen berichtet und Zeugen der Wahrheit aufgestellt, indem er die „Diener am Wort" einführt[2], wie der Prolog zeigt, nachdem bereits viele eine Darstellung der Ereignisse unternommen hatten, z. B. Cerinth, Merinth[3]. Er will,

[1] So auch Adamantius, Dial. de recta in deum fide 1, 5 (vgl. l. 2).

[2] Nach dem Text von Lk 1, 1 bei Epiphanius n. 7 (Holl 257) wäre Lk gleichfalls Schüler der Augenzeugen und Diener des Wortes; vgl. Justin., Dial. 103; Iren. 3, 10, 1; Eus. 3, 4, 6. Über die Umordnung des Textes Lk 1, 1 bei Epiph. s. Zahn, Lukas 54 A. 33.

[3] Auch Origenes (Hom. 1 in Luc.) behauptet, daß Lukas im Prolog den Gegensatz der kanonischen, glaubwürdigen und rechtgläubigen zu den apokryphen, ketzerischen und unglaubwürdigen Evangelien ausdrücke (M. 13, 1803), und die monarchianischen Prologe führen als Ziel seiner Arbeit an,

sei es dem Theophilus oder jeder geliebten Seele[1], die Sicherheit für die evangelischen Überlieferungen (λόγοι) bieten, die er von andern, welche ihn unterrichtet, nicht erhalten hatte, wenn er über das, was Matthäus und Markus seit der Taufe durch Johannes erzählen, zurückgreift nicht nur bis auf die Geburt Jesu selbst wie auch Mt 1, 1 ff., sondern auch auf die des Vorläufers. So beginnt er mit der Verkündigung der Geburt des Täufers, berichtet von der Geburt des Johannes, der jungfräulichen Geburt Jesu selbst, der Ankunft der Hirten bei der Krippe, der Beschneidung und Darstellung des Neugeborenen im Tempel, dem Besuch des zwölfjährigen Jesus in Jerusalem — alles Begebenheiten, welche die andern Evangelisten übergangen haben (n. 7). Die Jugendgeschichte Jesu bei Lukas steht aber keineswegs im Widerspruch mit den Angaben des Matthäus, wie einige griechische Philosophen, wie Porphyrius, Celsus und der Jude Philosabbathius zu behaupten sich erfrechten; denn der bethlehemitische Kindermord, welcher Joseph und Maria veranlaßte, mit dem Jesuskind nach Ägypten zu flüchten, fällt nicht bloß nach der Erzählung des Lukas, sondern auch nach der des Matthäus in das zweite Lebensjahr Jesu. Die Magier nämlich kamen erst zwei Jahre nach der Geburt (n. 9 10 22) nach Bethlehem, der Stadt Davids, die in einer Handschrift „Dorf" (κώμη n. 9) genannt ist, wie sich ergibt aus dem Befehl des Herodes, die Kinder von zwei Jahren und darunter zu töten, „gemäß der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte" (Mt 2, 16)[2];

er hätte die griechischen Gläubigen von der Einwirkung jüdischer Fabeln, ebenso aber auch vor den häretischen Fabeln und törichter Verführung bewahren wollen; s. Corssen, Monarchianische Prologe 8.

[1] Vgl. Orig., Hom. 1 in Luc. (M. 13. 1805). Hieronymus (Anecd. Maredsol. 3, 30) erklärt gleichfalls Theophilus: amicus vel amator dei.

[2] Über die Zeit der Ankunft der Weisen s. Pastor bonus 1892, 1—3; Knabenbauer, Matthäus 72 ff.; Lukas 140; Hontheim im „Katholik" 1907 II 29 f. Daß von der Geburt des Herrn bis zur Ankunft der Magier zwei Jahre zu rechnen seien, befürwortete auch Eus., Quaest. evang. ad Steph. 16, 2. ed. Mai, Nov. Patr. Bibl. IV 253 280; Chron., ed. Schoene II 144 f.; Theod. von Mops., In Matth. 2, 16 (M. 66. 705); Ps.-Matthev. 16, 1, ed. Tischendorf 82; s. Diekamp, Hippolytos 57 ff. Schon Justin (Dial. 78; Apol. I 34), das

auch fanden sie Maria mit dem Kinde nicht mehr in einer Höhle (οὐκέτι ἐν φάτνῃ, οὐκέτι ἐν σπηλαίῳ n. 9; vgl. Haer. 78, 15; Panarion, Christentum 1, 4: Holl I 228), sondern in einem Hause (vgl. Haer. 30, 29; Holl I 372). Die heilige Familie war nämlich nach der Darstellung im Tempel zwar nach Nazareth zurückgekehrt, hat sich aber der Erinnerung wegen (μνήμης ἕνεκα) nach dem ersten und zweiten Jahr nach Bethlehem ὡς εἰς τὴν πανήγυριν ταύτην begeben, um sich hier dauernd niederzulassen: vgl. Panarion, Christentum 1, 4 f. Daher ist es ganz verkehrt, aus Mt 2, 13 zu folgern, daß das Jesuskind bereits in der Nacht, wo es geboren wurde, nach Ägypten geflüchtet worden sei (n. 8 9, Holl 258 261).

Im 33. Regierungsjahre des Herodes ist der Herr geboren; zwei Jahre danach kamen die Magier, zwei Jahre später starb Herodes und es folgte Archelaus, der neun Jahre regierte. Als Joseph hiervon hörte, kehrte er aus Ägypten nach Nazareth zurück (vgl. Panarion, Christentum 1, 5: Holl I 228): von hier pflegte er jährlich nach Jerusalem zu wallfahren. So groß ist also die Genauigkeit in den heiligen Evangelien über die einzelnen Vorgänge. „Die von Unwissenheit Fortgerissenen, deren Verstand verdunkelt ist, kennen nicht den Zweck jeder Erzählung, sondern erheben den Mund gegen die heiligen (Evangelisten) und lassen der Zunge freien Lauf, bringen jedoch nichts Wahres vor und entfernen sich vom Leben" (n. 10, Holl II 261).

Lukas erzählt dann (2, 41 f.), wie Jesus zwölf Jahre alt nach Jerusalem gereist sei, um dem Irrtum jener den Boden zu entziehen, die da glauben, er sei als vollkommener Mensch in der Welt erschienen und zu Johannes an den Jordan ge-

Protev. Jac. (18 f. 21) und noch Eusebius (Mai a. a. O. 1279, Demonstr. evang. 7, 2, 15; Vita Const. 41 43) sprechen von einer Höhle. Zu Origenes' Zeiten (C. Cels. 1, 51, ed. Kötschau I 102) wurde nicht nur die Höhle, sondern auch die dazu gehörige Krippe gezeigt; s. die Notizen darüber in der altchristlichen Literatur bei Resch, Kindheitsevangelium 124 ff.; Thomsen, Loca sancta 39 f. Daß Epiphanius die Notiz von der Geburt in der Höhle Lukas zugeschrieben, wie Kastner (ThQ 1913, 244) behauptet, ist nicht richtig.

kommen, wie z. B. Cerinth, Ebion u. a. Der Irrtum ist jedoch mit sich selbst uneins, denn einige nehmen an, er sei aus der Verbindung beider Geschlechter ins Dasein getreten, andere, er sei einfach als Mensch erschienen. Deshalb haben gerade die heiligen Evangelisten alles bis ins kleinste erzählt. Naturgemäß auch schreibt Lukas, wie von unten nach oben seinen Geist erhebend: ἦν δὲ Ἰησοῦς ἀρχόμενος εἶναι ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ (3, 23), Jesus . . . Sohn, wie man meinte, Josephs. „Dafürgehaltenwerden" ist nicht gleichbedeutend mit Wirklichsein. Joseph vertrat Vaterstelle, weil es so in Gottes Plan lag; wirklicher Vater war er nicht, da er ja mit Maria nicht in eheliche Verbindung trat. Zudem war er ein Greis, etwa 80 Jahre alt, und brachte aus erster Ehe schon sechs Kinder mit (vgl. Ancor. 60, Holl I 70; Haer. 28, 7, 6, Holl I 319 f.; Haer. 30, 29, 8 11, Holl I 373 f.; Haer. 78, 7)[1]. Ihr „Mann" wurde er genannt nach alttestamentlichem Sprachgebrauch, denn eine Verlobte wurde bereits γυνή genannt (vgl. Mt 1, 20). Die Schilderung des Evangelisten von dem staunenerregenden Mysterium, das über menschliche Fassungskraft hinausgeht, ist aber nur den Söhnen des Heiligen Geistes klar und deutlich. Lukas hat die Genealogie (3, 23 ff.) nicht wie Matthäus von Abraham ausgehen lassen, sondern sie bis auf Adam zurückgeführt und von diesem gesagt, er sei nicht wie alle seine Deszendenten Sohn eines Menschen, sondern Gottes gewesen, „um zu zeigen, daß der zuerst Erschaffene aufgesucht wurde durch den, der aus seinem Stoff, d. h. aus der heiligen Jungfrau Maria stammt. . . ."[2] Auch über Adam geht er hinaus und sagt: „von Gott". Das wirft ein klares Licht darauf, daß er einerseits Gottes Sohn war, anderseits auch aus Adams Samen in fortlaufender Reihe im Fleische erschienen ist (n. 11, Holl II 262).

[1] Siehe Meinertz, Jakobusbrief 155; vgl. 71 ff.

[2] Zum Gedanken s. Heer, Stammbaum 35 ff.; Niessen, Mariologie 86 Anm. Epiphanius sieht die Lukasliste als die Ahnenreihe der Gottesmutter an; s. Holzmeister in ZkTh 1923, 198.

Lukas gehörte gleichfalls zu den 72 Jüngern, den ebenfalls die Rede des Herrn in der Synagoge (Jo 6, 66) entfremdet hatte, der dann später von Paulus zurückgeführt ward. Paulus sandte ihn nach Gallien; so ist 2 Tim 4, 10 zu lesen, und nicht ἐν τῇ Γαλατίᾳ (n. 11, Holl 263)[1].

Gleichwohl genügte selbst diese Schilderung des Geheimnisses der Menschwerdung bei Lukas nicht, um gewissen verblendeten Sektierern die Göttlichkeit der Person Jesu einleuchtend zu machen. Demgemäß hat auf Antrieb des Heiligen Geistes auch noch Johannes ein Evangelium geschrieben, nachdem er aus Demut es lange von sich abgelehnt hatte, als er über 90 Jahre alt war (vgl. n. 2 μεθ' ἡλικίαν γηραλέαν, Holl 250), nach seiner Rückkehr aus Patmos, die unter Klaudius stattfand. Für Johannes war es nicht nötig, über das fleischliche Leben genau zu berichten (περὶ τῆς ἐνσάρκου πραγματείας λεπτολογεῖν), denn dies war schon gesichert (n. 12; vgl. Klemens Alex. bei Eus. 6, 14, 7). „Wie jemand, der hinter andern einherschreitet und die vor ihm Wandelnden schaut, wie sie über rauhe, irrige, mit Dornen besäte Wege gehen, und er sie auf geebnetem Pfad zurückrufen und in Sicherheit bringen möchte, ruft er ihnen zu: ‚Was irrt ihr umher? Wohin geht ihr? Wohin irrt ihr? Du, Cerinth, Ebion und ihr andern? Es ist nicht so, wie ihr glaubt: Christus ist zwar dem Fleische nach geboren, das ist offenbar. Siehe, auch ich bekenne: Das Wort ist Fleisch geworden (1, 14). Aber glaubt nicht, daß er erst von da ab existierte! Denn nicht erst von der Zeit Marias ab, wie jeder von uns von der Zeit ab, wo er geboren wird und nicht früher ins Dasein tritt, existierte er. Der heilige Gott, der Logos, der Sohn Gottes, Jesus Christus, unser Herr, ist nicht erst seit den Zeiten Marias oder Josephs

[1] In den Pilatusakten (ed. Lipsius 104, 2; 117, 5) wird Lukas mit Titus zusammengestellt und anstatt Crescens (2 Tim 4, 10) nach Gallien geschickt, woraus die konfuse Darstellung bei Epiphanius sich erklärt; vgl. Zahn, GK II 888. — Zur Lesart εἰς Γαλλίαν statt εἰς Γαλατίαν s. Wohlenberg, Pastoralbriefe 323 A. 2; Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus 214.

oder Helis . . ., sondern: im Anfang war das Wort'" (n. 12, Holl II 265; vgl. Haer. 69, 23).

Nachdem Epiphanius die Entstehungsverhältnisse der Evangelien besprochen, auf die verschiedenen Berichte über die Kindheitsgeschichte des Herrn in den ersten Evangelien aufmerksam gemacht und gezeigt hat, wie alle Evangelisten nach Weisung des Heiligen Geistes in apologetisch-polemischer Tendenz, durch welche zugleich zum guten Teil die Stoffauswahl bedingt war, und mit Berücksichtigung ihrer Vorgänger schrieben, schickt er sich an, mit großer Umständlichkeit und in langatmigen, oft gewundenen Erklärungen die Berichte der Evangelien vor der Taufe und am Beginn der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn harmonisch zu ordnen. Der Gang der Erörterung wird auch hier häufig durch Polemik gegen Irrlehrer unterbrochen.

Getauft wurde der Heiland am 12. des ägyptischen Monats Athyr, d. i. VI. Id. Nov. = 8. Nov.[1] (n. 16 24), also 60 Tage vor dem Fest Epiphanie, an dem sein Geburtstag gefeiert wird. Das ergibt sich aus Lk 3, 23, wo es heißt: „Jesus fing an etwa 30 Jahre alt zu sein, wie man meinte, der Sohn Josephs."[2] Er war aber bei der Taufe nur 29 Jahre und 10 Monate alt, es fehlten ihm also zum 30. Jahre noch 2 Monate. Der Taufakt und die Himmelserscheinung bei der Taufe berichtet zwar der vierte Evangelist nicht. Aber der Täufer beruft sich bei Jo 1, 32 f. auf zwei im Evangelium selbst nicht erzählte Erlebnisse, die sicher die von den andern Evangelisten bei der Taufe Jesu geschilderten Vorgänge sind (n. 21, Holl 280). Auf die Taufe folgte der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste, wo er versucht wurde. Die Erzählung der Versuchung wird von Johannes auf Eingebung des Heiligen Geistes übergangen, weil die andern schon darüber berichtet hatten (n. 17). Die zweite

[1] Mit diesem Tauftag steht Epiphanius allein, doch s. Usener, Weihnachtsfest[2] 214 A. 43; Bauer, Leben Jesu 301. Auch Ketter (Die Versuchung 80) verlegt die Taufe in den Anfang November.

[2] Zum Texte Lk 3, 23 f. s. Zahn, Lukas 203 f. A. 72. Die richtige Übersetzung lautet: „Und er, Jesus, war bei seinem Auftreten etwa 30 Jahre alt und war, wie man glaubte, der Sohn Josephs."

Versuchung des Matthäus steht bei Lukas an dritter Stelle[1]; der Berg der Versuchung ist der Tabor[2] (n. 21, τὸ Θαβὼρ ὄρος, ὃ ἑρμηνεύεται Ἰταβύριον, Holl 279). Mt 4, 13 und Lk 4, 14 f. berichten übereinstimmend, daß Jesus auf die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers hin nach Galiläa ging und nach Nazareth und später seinen Wohnsitz in Kapharnaum am Meere nahm (n. 13 16 17). In Nazareth blieb er etwa zwei Wochen (n. 16), ohne Jünger (οὔπω τινὸς μαθητοῦ μετ' αὐτοῦ ὄντος, n. 17, Holl 273). Von hier begab er sich zu Johannes (Jo 1, 29 ff.) an den Jordan (n. 13 16 17) nach Bethabara, wie es heißt Jo 1, 28: ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο; in andern Handschriften steht ἐν Βηθανίᾳ (n. 13, Holl 265)[3]. Er traf bei ihm ein am Tage nach der Anfrage der Jerusalemer Gesandtschaft (Jo 1, 29), wie es aus dem Johannesevangelium sich ergibt, wo es heißt: als Johannes am folgenden Tage Jesus kommen sah, sprach er: Siehe, das Lamm Gottes (1, 29 ff.), und: als er ihn am andern Tage (τῇ ἄλλῃ ἡμέρᾳ, Vers 35 τῇ ἐπαύριον) sah, wie er daher kam, sprach er: Dieser ist es, von dem ich euch gesagt habe: der nach mir kommt, ist vor mir gewesen: denn er war eher als ich (Vers 30): dann folgt: und es bezeugte Johannes und sprach: Ich sah den Geist wie eine Taube herabkommen und auf ihm verweilen (Vers 32). — Epiphanius hat hier Vers 29 30 mit Vers 35 36 verwechselt. Durch die Einschiebung von Vers 35 36 nach Vers 29 werden aus dem einen Zeugnis des Johannes (29—34) zwei zu verschiedenen Zeiten

[1] Siehe über die Reihenfolge Ketter a. a. O. 67 ff.

[2] Diese Tradition fand schon Origenes und noch Hieronymus im Hebräerevangelium; s. die Stellen bei Resch, Agrapha[2] 216 238; Preuschen, Antilegomena[2] 5. Über die Entstehung der Tradition s. Zahn, GK II 690 f.; Forschungen VI 275; dagegen aber Bauer, Leben Jesu 145 f. Usener (119) will die Äußerung im Hebräerevangelium auf die Verklärung beziehen; s. dagegen Bauer a. a. O. 143. Zu Θαβὼρ = Ἰταβύριον vgl. Eus., Onomast. 110, 20, ed. Klostermann.

[3] Siehe zur Lesart Zahn in NkZ XVIII (1907) 265 ff. Origenes hat nicht etwa die selbständige Konjektur ἐν Βηθαβαρᾷ Jo 1, 28 gemacht, sondern nur eine Lesart, die sich in ganz wenigen Exemplaren fand, als die einzig richtige verteidigt; s. Hautsch, Evangelienzitate bei Origenes 122.

abgelegte Zeugnisse; weil im zweiten Vers 30 32 Bezug auf einen früheren Ausspruch des Täufers genommen wird, so müsse dieser, so meint Epiphanius, in die Zeit der Taufe verlegt werden. Weiter nimmt er an, das erste Zeugnis Vers 30 sei bald nach der Taufe abgelegt, zwischen dasselbe und die Berufung der ersten Jünger Vers 35 ff. falle die Reise nach Galiläa, zu deren Annahme Johannes keinerlei Anlaß biete. In Wirklichkeit werden Jo 1, 19—39 Ereignisse von drei aufeinanderfolgenden Tagen berichtet, dann wieder solche von zwei Tagen (Vers 41—51), ohne daß ausdrücklich gesagt wird, die zweite Reihe habe sich unmittelbar an die erste angeschlossen[1].

Bei dem Täufer verweilte der Herr zwei Tage; tags darauf erhielt er die ersten Jünger (1, 35—41); es schlossen sich ihm an οἱ περὶ Ἀνδρέαν, dann Simon Petrus. Der namenlos bleibende Genosse des Andreas, der gleichfalls seinen Bruder dem Herrn zuführte (Vers 41), ist entweder Johannes oder Jakobus. Für diese Vermutung spricht, daß diese seine Landsleute Mitbürger und Berufsgenossen waren (διὰ τὸ ὁμόχωρον διὰ τὸ σύσκηνον διὰ τὸ ὁμότεχνον διὰ τὸ ὁμοεργές, n. 14, Holl II 267; vgl. n. 15, Holl 270). Am Tage darauf, als er sich zur Rückreise nach Galiläa anschickte (n. 21), fand die Berufung des Philippus und des Nathanael statt (n. 14 16 17). Die Ordnung (ἀκολουθία) der Apostel in den Evangelien ist: Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Philippus. Andreas war zwar der zuerst aus dem Schülerkreis des Täufers berufene Apostel, aber Gott, der die Herzen und die Würdigkeit kennt, erwählte den an Alter jüngeren Petrus zum Führer (ἀρχηγός) seiner Jünger (n. 17, Holl 273). Die Brüderpaare (οἱ περὶ Ἀνδρέαν) gingen am Tage nach dieser ersten Begegnung, die noch nicht die endgültige Berufung war, wieder von Jesus fort, ihrem Gewerbe, dem Fischfang, nach, wie die übrigen Evangelisten erzählen (n. 15); noch einige andere Jünger außer Philippus und Nathanael schlossen sich dem Herrn an (n. 14 17).

---

[1] Siehe Zahn, Johannes 129 144; Tillmann, Johannes 49 ff.

Am dritten Tage danach war die Hochzeit zu Kana, auf der der Herr sein erstes Wunder wirkte. Seine Jünger Philippus, Nathanael und einige andere waren zugegen (n. 15 21). — Den „dritten Tag" berechnet Epiphanius nicht von der letzten Zeitangabe (τῇ ἐπαύριον Vers 43), d. h. nicht von dem Tage, an welchem Jesus im Begriff war, nach Galiläa aufzubrechen, und Philippus und Nathanael zur Mitreise aufforderte, sondern von Vers 35 f., der Berufung der ersten Jünger (n. 16 17 21)[1]; n. 30 bemerkt er, daß der Evangelist sage „am dritten Tage" (διὰ τὰς πρώτας δύο, ἃς ἐλθὼν ἔμεινεν, Holl 303). Alles dies, was Johannes bis zur Hochzeit berichtet hat, füllt die Zeit vom 8. November bis 6. Januar aus. Es werden 60 Tage gezählt, und zwar:

40 Tage für den Aufenthalt in der Wüste,
14 Tage für den Aufenthalt in Nazareth,
2 Tage für die Reise zu Johannes an den Jordan,
2 Tage, an denen die Brüderpaare sich ihm anschlossen,
1 Tag, an dem Philippus und Nathanael sich anschlossen.

Am dritten Tage nach dem letzten biduum fand die Hochzeit zu Kana statt. Epiphanius will aus den konkreten Zeitangaben dartun, wie sehr es dem Evangelisten daran gelegen war, bei der Ausfüllung der von den drei andern Evangelisten gelassenen Lücken (vgl. Eus. 3, 24, 7 8, ed. Schwartz 102) durch genaue chronologische Notizen Einsicht und Klarheit betreffs der auf die Taufe Jesu folgenden Zeit zu verschaffen.

Hier in Kana wirkte der Herr sein erstes Wunder, wie Jo 2, 11 besonders betont wird (n. 20 21). Nicht also vor der Taufe wirkte er es, wenn auch einige Wunder in seiner Kindheit mögen geschehen sein, ὡς ἐν παιγνίῳ, wie einige sagen, um die Häretiker[2] zu widerlegen, die da behaupten, Christus sei in Gestalt der Taube erst bei der Taufe auf Jesus herab-

[1] Fonck (Wunder 125) irrt, wenn er Epiphanius von Vers 43 rechnen läßt.
[2] Vgl. Cerinth bei Iren. 1, 26, 1; 3, 9, 3; 11, 1—3; Ebioniten bei Epiph., Haer. 30, 14, 4; 16, 3 (Holl I 351 353 f.).

gekommen. Deshalb hat ja auch Lukas in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel (2, 41—52) die geistige Größe und Weisheit des Knaben kundtun wollen (n. 20, Holl 278). Zur Hochzeitfeier wurde der Herr eingeladen, damit er die Brautleute ehrte und dem Ehebunde seinen Segen spendete (εἰς τιμὴν αὐτῶν . . . ἐπ' εὐλογίᾳ τοῦ γάμου (n. 21, Holl 279). Am Tage der Hochzeit war er gerade 30 Jahre alt, denn an diesem Tage (6. Januar) war sein Geburtstag: Diese Erkenntnis legen jedem nahe αἱ τῶν εὐαγγελίων ἀκολουθίαι (n. 16, Holl 273).

Von Kana zog Jesus in das Gebiet von Kapharnaum (εἰςτὰ πέρη τῆς K; n. 15, Holl 268) und ließ sich hier nieder und begann Wunder zu wirken, wie das der Heilung der verdorrten Hand und der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (n. 15 17). — Epiphanius hat hier wohl das erstere Wunder (Mt 12, 9—14; Mk 3, 1—6; Lk 6, 6—11) mit der Heilung des Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum (Lk 4, 33—37) verwechselt, denn jenes Wunder trug sich gleichfalls in einer Synagoge, aber erst nach dem zweiten Osterfeste zu.

Dann begab sich Jesus wieder nach Nazareth, seiner Vaterstadt (ἐπὶ τὰ οἰκεῖα, n. 21, Holl 280), wo er auferzogen war (Lk 4, 16). An einem Sabbath liest er hier in der Synagoge aus dem Buche Isaias die Stelle 61, 1 f. Durch die Lk 4, 23 vorausgesetzten und nicht in seine Erzählung aufgenommenen Wunder in Kapharnaum wird dargetan τῆς ἀληθείας ἀκολουθία (n. 15 17). Er zog sich dann wieder nach Kapharnaum zurück. Hier am See von Genesareth erfolgte die endgültige Aufnahme der Brüderpaare Petrus-Andreas und Jakobus-Johannes in den Jüngerkreis (Mt 4, 18—22. Mk 1, 16—20. Lk 5, 1—11)[1]: τὸ τέλεον αὐτοὺς ἐκάλεσε (n. 15, Holl 269); ἡ τελεία κλῆσις, nachdem ἡ τελεία ἀπόταξις (n. 17, Holl 273) vorangegangen war.

[1] Zur Erzählung Lk 5, 1—11 sieht Augustinus (Cons. evang. 2, 17, 37 ff.) die Parallelen in Mt 4, 18—22 und Mk 1, 16—20: „Matthaeus et Marcus breviter constringunt quod Lucas hic apertius explicavit" (ed. Weihrich 137); anders Zahn, Lukas 253. Siehe über die Berufung der Brüderpaare Belser in ThQ 1915, 481—498.

Lk 5, 4 5 (die Anrede ἐπιστάτα) zeigt das Brüderpaar bereits in einem Verhältnis großer Verehrung und unbedingten Vertrauens zu Jesus und weist auf die bei Jo 1, 29 ff. berichtete erste Begegnung mit ihm hin (n. 15). Aus alledem aber kann man schließen, daß keine Schiefheit und kein Widerspruch in den heiligen Evangelien, noch bei den heiligen Evangelisten vorgefunden wird, sondern alles klar ist, wenn man die Zeitunterschiede (χρόνων διαστάσεις) beachtet (n. 15, Holl 270), „und so wird die Abfolge in das richtige Verhältnis gebracht, wobei kein Widerspruch vorhanden ist, aber die ganze Darstellung selbst erstrahlt und als wahr verkündigt wird" (n. 17, Holl 274). Dann als Petrus, Johannes und die übrigen sich vollkommen ihm angeschlossen hatten, fing er an in Galiläa und Judäa (Lk 4, 44) zu predigen, weit und breit wurde das Evangelium verkündet und zahlreiche Wunder wurden von ihm verrichtet, ὥστε εἶναι ἐξάπαντος τὴν ἀκολουθίαν ὧδε (n. 15, Holl 270; vgl. n. 17 21): alles dies beweist die bewundernswerte Fülle seiner Menschenfreundlichkeit, sowohl die wunderbare Kraft als die Lehre des Evangeliums (n. 16, Holl 273).

Den Schluß in n. 17 (Holl 274) hat Petavius (bei M. 41, 921, n. 42) gänzlich mißverstanden, wenn er Epiphanius hier behaupten läßt, Jesus sei vor Herodes geflohen und nach Nazareth gezogen, von hier habe er sich dann zur Taufe begeben, während doch Jesus erst nach der Ermordung des Täufers vor Herodes geflohen sei. — Aber Epiphanius nach dem Text bei Holl II 274 f. faßt doch nur noch einmal zusammen, daß die Bestreiter des Logosevangeliums die Kraft der Evangelien verkennen, wenn sie gegen jenes vorbringen: die andern Evangelisten erzählen, Jesus sei vor Herodes nach Ägypten geflohen und dann nach Nazareth zurückgekehrt (Mt 2, 13 ff. 23), nach der Taufe in die Wüste gegangen (Mt 4, 1 ff. Mk 1, 12 13. Lk 4, 1 ff.), und nach der Rückkehr aus der Wüste habe er mit der Predigt begonnen, was alles im Johannesevangelium zwar nicht erzählt, aber als bekannt vorausgesetzt wird, wie n. 18 des weiteren ausgeführt wird.

Es ist verständlich, daß Johannes vieles überging, was schon von seinen Vorgängern erzählt worden war, und deshalb ist es töricht, wenn die Gegner des Evangeliums in ihrem Unverstand (ἀφροσύνην ἑαυτοῖς ἐπισπώμενοι, n. 18, Holl 275) sich daran stoßen, daß sein Evangelium nach Voranschickung des Prologs und der Zeugnisse des Täufers sofort mit der Erzählung des Wunders zu Kana beginnt. Er hat das, was Matthäus schon berichtet hatte, nicht aus Vergeßlichkeit ausgelassen, sondern absichtlich, wie aus der polemischen und apologetischen Haltung des Evangeliums ersichtlich ist, welches gegenüber der Irrlehre (des Cerinth und der Ebioniten) die volle unlösbare Identität des geschichtlichen Jesus mit dem präexistenten, ewigen Gottessohn aufzeigen sollte (n. 18). Johannes, der vierte und letzte Evangelist in der Zeitordnung, ist der erste in Ansehung der Hoheit seines Erzählungsstoffes: vgl. Eus. 3, 24, 8 ff., ed. Schwartz 102 f.; Orig. t. 1, 4 in Ioan. 1, 4 (6), ed. Preuschen 8. Als der letzte der Apostel und Evangelisten ist er vom Heiligen Geiste zur Abfassung seines Evangeliums gerade deshalb veranlaßt worden, damit er die Gottheit des Erlösers verkünde und bezeuge, nachdem der andere Lehrpunkt, seine Menschheit, von den drei andern Evangelisten genugsam ans Licht gestellt und begründet worden war: „Damit wir auf solche Weise aus den vier Evangelien alle Gewißheit hätten, sowohl bezüglich der Menschheit als auch der Gottheit“ (n. 19, Holl 277).

Widerlegt werden diese Häretiker durch die Wahrheit dieser vier Schriften und die Genauigkeit, besonders die Übereinstimmung derselben. „Keiner der Gutgesinnten möchte, auch was vom Heiligen Geist in den heiligen Evangelien genau ausgeführt ist, verwerfen!“ (n. 21, Holl 280). Wenn sie sagen, daß Matthäus, Markus, Lukas vom Heiland nach der Taufe die vierzigtägige Versuchung in der Wüste und die Verlegung des Wohnsitzes nach Kapharnaum berichten, Johannes aber lüge, da er hiervon nichts sage, so kennen sie überhaupt nicht die Genauigkeit der Evangelien. Denn Johannes läßt ja den

Herrn vor Gefangensetzung des Täufers nach seiner Versuchung zu ihm gehen. Sie verkennen, daß die andern Evangelisten die Zeit nach der Gefangennehmung des Täufers genauer schildern, wenn es heißt: Als Jesus hörte, daß Johannes dahingegeben war, zog er sich nach Galiläa zurück, verließ Nazareth und kam und nahm seinen Wohnsitz in Kapharnaum am Meere (Mt 4, 12 13). Das alles wird wahrheitsgemäß von den vier Evangelisten übereinstimmend berichtet, und auch Johannes hält sichtlich die Reihenfolge ein. Denn der Erlöser ging nach dem ersten Wunder nach Kapharnaum (2, 12), wirkte hier einige Wunder und kehrte nach Nazareth zurück, wo er in der Synagoge die Schrift las. Nach der Gefangennehmung des Täufers kam er und nahm Wohnung in Kapharnaum viele Tage (Jo 2, 12: nicht viele Tage). Das aber sind die Tage: nach der Taufe (Epiphanie) und dem Gang nach Kapharnaum und Nazareth und der Reise zum Osterfest nach Jerusalem (2, 13 ff.) und dem Aufenthalt in der Nähe des Täufers in Änon bei Salim. Die Notiz Jo 3, 24 besagt ja ausdrücklich, daß Jesus nach Galiläa gekommen sei, nachdem Johannes ins Gefängnis gesetzt worden war (vgl. Mt 4, 14: Mk 1, 14). Als er zum Osterfeste nach Jerusalem gereist war, fand die Tempelreinigung daselbst statt (2, 12—23), und hatte er die Unterredung mit Nikodemus (3, 1—21). Danach hielt er sich in der Nähe des Täufers in Änon bei Salim auf (3, 23). Das Bekanntwerden des Erfolges seiner Tauftätigkeit in den ihm feindseligen Kreisen (4, 1) veranlaßte ihn zur Rückreise nach Galiläa über Samaria: in Kana heilte er den Sohn des königlichen Beamten (4, 43—54). An einem andern Feste (5, 1), das Pfingsten oder Laubhüttenfest gewesen sein mag, ging er wieder nach Jerusalem und heilte hier am Sabbat den 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda (5, 1—15). Damit brach der Konflikt mit den Juden an (5, 16 ff.). Die Juden verfolgten ihn wegen Bruchs des Sabbathgebotes: Das angenehme Jahr war zu Ende (πληρωθέντος τοῦ δεκτοῦ ἐνιαυτοῦ, Holl II 203); noch mehr verfolgten die Juden Jesus 5, 18, denn zu dem todeswürdigen Verbrechen

der Sabbathschändung war das noch ärgere der Gotteslästerung getreten, das ihren Haß aufs äußerste steigerte, so daß sie Jesus zu töten suchten: denn er mache sich selbst zu einem gottgleichen Wesen (5, 18). „Wie nun werden die Irrlehrer verurteilt, die den Sohn nachstehen lassen dem Vater!“ Dann begab sich Jesus auf das jenseitige Ufer des Galiläischen Meeres von Tiberias, und eine große Volksmenge folgte ihm (6, 1 ff.). Es war das Passah, das Fest der Juden (6, 4). Hier mündet die Darstellung des Johannes wieder in den Strom der synoptischen Erzählung (Mt 14, 13—21. Mk 6, 34—44. Lk 9, 11—17). — Da das Passah in den Monat März oder April fällt, so ist ersichtlich, daß ein anderer Zeitraum es ist, als der Herr nach der Versuchung zu Johannes kommt (n. 21, Holl 283).

Der zweite ebenso unkritische Einwurf der Aloger lautete: In die Zeit der öffentlichen Lehrtätigkeit falle nach Johannes eine zweimalige Passahfeier, die Jesus in Jerusalem begangen habe; bei den übrigen Evangelisten sei aber nur von einer einzigen Feier die Rede. Epiphanius weist diesen „Idioten“ nun nach, daß sie die heiligen Schriften keiner gründlichen Lesung unterzogen haben. Er stellt ihnen die apodiktische Behauptung entgegen, daß die Evangelien nicht bloß zwei Ostern kennen, sondern von zwei früheren Osterfesten und dem Leidenspassah reden, also aus den Erzählungen der vier Evangelien sich eine dreimalige Passahfeier ergebe. Bei der Erörterung hierüber legt er uns zahlreiche chronologische Berechnungen vor und breitet seine ganze historische Gelehrsamkeit vor uns aus, deren Resultat wir nicht immer anerkennen können.

Christus ist nach Lk 3, 23 öffentlich aufgetreten im 30. Lebensjahre. Geboren nämlich ist er im 42. Regierungsjahre des Kaisers Augustus, dieses vom ersten Konsulat 43 v. Chr. an berechnet. Damals war Judäa bereits 29 Jahre dem römischen Reiche angegliedert. Schon 4 Jahre nach dem Regierungsantritt des Augustus wurde das Bündnis zwischen Römern und Juden geschlossen, Antipater zum Prokurator über Judäa aufgestellt und eine Steuer auf etwa 5 Jahre aufgelegt. Anti-

pater hat 5 Jahre lang die Prokuratie verwaltet. Dann wurde nach seinem Tode sein Sohn Herodes zum Prokurator eingesetzt: 4 Jahre später, d. i. im 13. Regierungsjahre des Augustus. Im Geburtsjahre des Herrn war Judäa schon 29 Jahre tributpflichtig und hatte Herodes 33 Jahre regiert. Damals hatten die gesalbten Führer in Israel, die bis Alexander (103 bis 76) und Salina Alexandra (76—67) bestanden hatten, völlig aufgehört. Das Zepter war von Juda genommen, „der Ersehnte der Völker" konnte erscheinen (Gn 49, 10). Der Idumäer war ἐξ ἐθνῶν, wenn auch ein Halbjude, ein Proselyt (n. 22). Am Schluß von n. 22 gibt Epiphanius die Liste der Konsuln der 30 Jahre, die von der Geburt Christi bis zu seinem Tode verflossen sind.

Petavius hat nicht unrecht, wenn er sagt: „Hac Epiphanii oratione nullum Sphingis aenigma perplexius esse puto" (M. 42, 924). Epiphanius hat die historischen Daten verwirrt und zeigt sich in der Geschichte schlecht bewandert: übrigens sind die Zahlen auch in den Handschriften unsicher überliefert. Antipater ist gar nicht von Augustus zum Prokurator ernannt worden. Im Jahre 48 oder 47 v. Chr. wurde Antipaters Schützling Hyrkanus als Hoherpriester und mit Ernennung zum erblichen Bundesgenossen der Römer als Volksfürst von Cäsar bestätigt und jenem selbst das römische Bürgerrecht und Steuerfreiheit und auch eine Art von Prokuratur über Judäa verliehen[1], bzw. wurde er in der schon bisher bekleideten Stellung bestätigt[2]. Gestorben ist Antipater 43 v. Chr., hat also 5 Jahre die Prokuratur innegehabt. Epiphanius hat somit Augustus mit Cäsar verwechselt; beide führten Krieg mit Ägypten und Alexandria. - Judäa soll nach Epiphanius im Jahre 29, d. i. nach der Schlacht bei Actium (2. Sept. 31) an die Römer gekommen und tributpflichtig geworden sein. Aber bereits im Herbst des Jahres 63 hat Pompejus nach Eroberung des

[1] Siehe Schürer I[4] 344.

[2] Möglicherweise hat er die Stellung des Prokurators schon durch Gabinius erhalten; s. Schürer a. a. O. 343 A. 14.

Tempelberges Stadt und Land tributpflichtig gemacht. Das jüdische Gebiet wurde zu einem mit der römischen Provinz Syrien verbundenen unbedeutenden Tributärstaat. Herodes war in feierlicher Senatssitzung im Jahre 40 v. Chr. zum Könige der Juden erklärt worden, aber erst fast drei Jahre nach seiner Ernennung gelangte er in den wirklichen Besitz der Herrschaft 37 v. Chr. Wenn die Chronographen überhaupt wie Epiphanius sagen, daß der Heiland im 42. Jahre des Augustus geboren ist, so kann man leicht erkennen, wie sie dazu gekommen sind. Sie gingen aus von Lk 3, 1, der Christus im 15. Jahre des Tiberius 30 Jahre alt sein läßt. Da Augustus 57 Jahre regiert hat[1], so erhält man $57 - 42 + 15 = 30$. Man hat also hier eine für jedermann faßliche Rechnung, aber keinen Schatten von Überlieferung.

Geboren ist der Heiland VIII. Id. Ian., d. i. am 6. Januar, 13 Tage nach der Wintersonnenwende, wo die Sonne wieder an Kraft zunimmt und die Nacht überwindet (μετὰ δεκατρεῖς ἡμέρας τῆς χειμερινῆς τροπῆς καὶ τοῦ φωτὸς καὶ ἡμέρας προσθήκης; n. 22, Holl 284). An diesem Tag der Wintersonnenwende nämlich, VIII. Kal. Ian., d. i. 25. Dezember, begehen die heidnischen Griechen ein Fest, die bei den Römern üblichen Saturnalien[2], die Ägypter die Κρόνια, die Alexandriner die Κικέλλια. In den 13 Tagen bis zu Epiphanie am 6. Januar aber wächst jeder Tag um den dreißigsten Teil einer Stunde; schon der hl. Ephräm[3] hat in seinen Erklärungen auf diese

[1] Chronica minora, ed. Mommsen I 137 378; ed. Frick I 72, 9; über die Zählungsweise der Jahre des Augustus s. Niessen, Mariologie 129 A. 3.

[2] Die römischen Saturnalien wurden jedoch am 17. Dezember oder vom 17. bis 19. Dezember gefeiert und endigten auch bei der späteren volkstümlichen Ausdehnung auf sieben Tage schon am 23. Dezember; Macrob., Saturn. 1, 10. L. Preller, Römische Mythologie[2] 413 ff. Zur Feier des Geburtsfestes des Sonnengottes in Alexandria in der Nacht vom 24./25. Dezember s. Norden, Die Geburt des Kindes 24 ff.

[3] Zu Ephräm s. Usener, Weihnachtsfest[2] 202 ff. Auch Hieronymus in einer Homilie über die Geburt des Herrn (Anecd. Mareds. III 2, 396) sagt: „Bis zu diesem Tage nimmt die Finsternis zu, von diesem Tage an nimmt sie ab; das Licht wächst und das Dunkel schwindet; es wächst der Tag,

Zunahme des Lichtes hingewiesen und in den 13 Tagen einen Typus des Herrn und seiner zwölf Jünger gefunden. Die Heiligkeit dieses Tages gestehen auch die Götzendiener zu, wenn sie zum Betrug ihrer Gläubigen für die Nacht auf Epiphanie an manchen Orten ein großes Fest eingeführt haben. So holen in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar die Heiden[1] zu Alexandria im Heiligtum der Kore, Jungfrau und Mutter des Aion, ein hölzernes, mit fünf goldenen Kreuzen auf Stirn, Händen und Knieen geschmücktes, im übrigen nacktes Götterbild unter Gesang und Flötenspiel in feierlichem Aufzuge aus einem unterirdischen Raum und tragen es siebenmal durch den Tempel und begehen so festlich die „Geburt des Aion". Eine ähnliche Feier an demselben Datum findet auch in Petra statt; hier singen sie in arabischer Sprache zu Ehren der Jungfrau Lieder und nennen sie Χααμοῦ oder Jungfrau und ihren Sohn Dusares, d. i. „eingeborener Sohn des Allherrn" (μονογενὴς τοῦ δεσπότου). In Elusa findet in jener Nacht die gleiche Feier statt (n. 22, Holl 286)[2]. In der Nacht vom 5. zum 6. Januar ereignet sich auch in Ägypten, Cibyra (Karien) und Gerasa (Arabien) ein Weinwunder: das Wasser im Fluß und in den Quellen wird zu Wein verwandelt[3]. Epiphanius selbst will von dem in Wein verwandelten Wasser aus der Quelle in Cibyra, wie die Brüder aus der Quelle im Martyrium zu Gerasa, gekostet

---

der Irrtum flieht, die Wahrheit rückt vor. Heute wird uns die Sonne der Gerechtigkeit geboren."

[1] Nicht Gnostiker, wie Usener a. a. O. 27 ff. meint, der darin die Feier der Geburt Christi sieht; vgl. Holl, Epiphanienfest 435; Norden a. a. O. 33 ff.

[2] Siehe hierzu Holl a. a. O. 430 ff.; Norden a. a. O. 27 A. 2, und die hier angegebene ältere Literatur. Dalman (Petra I 49) erklärt Dusares mit „der von schara"; die Gegend von Petra führt jetzt noch diesen Namen. O. Schröder (Zeitschrift für Assyriologie XXX 284) erklärt das Wort = Du-šar-ra, sumerisch = Allbesieger. — Über das Aphroditefest in Elusa, südwestlich von Bersabee gelegen, spricht auch Hieronymus (Vita Hilar. 25; M. 23, 4).

[3] Der 6. Januar wurde in der heidnischen Mythologie als ein besonderer Tag des Weinspenders Dionysos angesehen; s. Arn. Meyer, Weihnachtsfest 14 f.; Holl ed. II 301. Nach Meyer (17) soll die Erzählung von der Hochzeit zu Kana selbst eine Übertragung eines Dionysoswunder auf Christus sein!

haben. Dies aber ist schon ein Beweis dafür, daß der 6. Januar der rechte Geburtstag Christi (τοῦ κυρίου ἐνσαρκος γέννησις, n. 29, Holl 301) ist, an dem auch das Weinwunder zu Kana stattfand.

Vor Vollendung seines 30. Lebensjahres, im 10. Monat desselben (VI. Id. Nov. = 8. Nov.)[1] wurde der Herr getauft (n. 16 24) und trat sofort sein öffentliches Lehramt an und predigte das vom Propheten Isaias (61, 1 ff.) geweissagte „angenehme Jahr des Herrn" (n. 25, Holl 294). Dies erste Jahr war ein widerspruchloses (ἐνιαυτὸς μὴ ἀντιλεγόμενος, n. 24 25 28), in dem alle, Juden und Samariter, ihn gerne hörten (vgl. Panarion, Christentum 1, 5; Holl I 229). In diesem Jahre — und zwar nach der Taufe, Versuchung, Jüngerwahl usw. — ging er nach Jerusalem hinauf; mitten in dem Feste rief er: „Wenn einer dürstet, der komme zu mir und trinke" (n. 25). — Epiphanius läßt den Heiland diese Worte am Osterfeste Jo 2, 13 ff. sprechen. Das ist ein Irrtum; der Herr sprach sie an dem letzten, dem großen Tage des Laubhüttenfestes (Jo 7, 37). — Von hier zog Jesus nach Nazareth, Judäa, Samaria und in das Gebiet von Tyrus (n. 25); vgl. Mt 15, 21; Mk 7, 24. Nach Vollendung des ersten Lehrjahres kehrte er nach Jerusalem zurück. Sie suchten ihn am (Laubhütten-) Feste zu ergreifen, aber sie fürchteten sich (Jo 7, 44). Es ist dies das Fest, zu dem er nicht hinaufgehen wollte (Jo 7, 8). Aber als das Fest schon halb vorüber war, ging er doch hinauf nach Jerusalem (Vers 14): οὐ γὰρ ἐψεύδετο, μὴ γένοιτο[2]. In

[1] Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 21, 145, ed. Stählin II 90) sagt, daß von der Geburt des Herrn bis zum Tode des Kaisers Commodus (gest. 31. Dez. 192) 194 Jahre, 1 Monat und 13 Tage vergangen seien, somit der 18. November 751 u. c. der Geburtstag Jesu sei. Wahrscheinlich aber ist zu lesen 23 statt 13 Tage, so daß der 8. November das richtige Datum ist. Dieses Datum entspricht dem Tag der Taufe; so Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung II 8 f. 5; Nestle in ZntW IV (1903) 349; s. aber Holl, Epiphanienfest 408 A. 3, ed. II 270.

[2] Porphyrius hat bekanntlich den Widerspruch in dem Verhalten des Herrn (Jo 7, 14) zu der ablehnenden Antwort an seine Verwandten (Vers 8) zu einem scharfen moralischen Angriff auf den Charakter Jesu benützt; Hier., C. Pelag. 2, 17.

geheimnisvoller Rede (μυστηριωδῶς καὶ πνευματικῶς) sprach er, er wolle an diesem Feste nicht zum Tempel hinaufsteigen, nämlich nicht zum Kreuze, um zu vollenden bis dahin die Ökonomie seines Leidens und das Geheimnis der Erlösung und aufzuerstehen von den Toten und in den Himmel aufzufahren[1] (n. 25, Holl 295).

Danach, als zwei Jahre nach dem Tauftag im November und dem Geburtstag im Januar und noch einige Tage verflossen und seit der Erscheinung im Fleische 33 Jahre vergangen und die Konsulatsjahre der beiden Gemini und des Rufus und Rubellio vorüber waren, und zwar im 3. Monate nach Januar und Februar, d. i. im Monat März, hat er, der ἀπαθὴς θεὸς Λόγος, unsertwegen den Tod erlitten, wenngleich er in Leidensunfähigkeit (ἐν ἀπαθείᾳ) verblieb, wie Petrus (1, 3, 18) sagt: „Getötet nach dem Fleische, aber lebendig gemacht nach dem Geiste" (n. 25, Holl 295).

In die Zeit von der Taufe, die unter dem Konsulate des Silanus (Silvanus) und Nerva stattfand, bis zum Tode fallen nach Epiphanius die Konsulatsjahre der beiden Gemini und sodann das Jahr des Rufus und des Rubellio, somit sind vom ersten öffentlichen Auftreten bis zum Tage seines Todes 2 Jahre und 74 Tage (= $2^1/_4$ Jahr) verflossen (n. 28), innerhalb welcher Zeit, da die erste Passahfeier so nahe an den Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit gerückt war, noch zwei andere Osterfeste fallen konnten und mußten (n. 22 23 25; n. 30 ὅμως δύο Πάσχα μὲν κατὰ τὴν ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὁ σωτὴρ ποιεῖται καὶ τῷ τρίτῳ πάσχει . . . (Holl 303).

Gestorben ist der Heiland XIII. Kal. Apr., d. i. Freitag den 20. März[2] (n. 23 25 26 27) = 24. Phamenoth der Ägypter

[1] Diese Erklärung des Epiphanius von Jo 7, 8 ist nicht so konfus, wie Zahn (Johannes 374 A. 26) vermeint; s. die ähnliche Exegese bei Luthardt, Johannes II 11; Grimm, Leben Jesu IV[2] 280 f.; Tillmann, Johannes 124. Schon Ephräm (Kommentar zum Diatessaron, ed. Aucher-Moesinger 167) verstand das ἀναβαίνειν von der Erhöhung am Kreuze.

[2] Auch Klemens von Alexandrien gibt (Strom. 1, 21, 145, ed. Stählin II 90) den 25. Phamenoth (= 21. März) neben dem 25. und 19. Pharmuthi

unter den Coss. Vinicius und Longinus Cassius; vgl. Haer. 50, 1, Holl 245). Auferstanden ist er XI. Kal. Apr., d. i. am 22. März, dem Tag des Frühlingsäquinoktiums (n. 26 27 = 26. Phamenoth).

Von keinem Schriftsteller der ersten fünf Jahrhunderte außer Epiphanius werden andere Konsuln als die Gemini, nämlich L. Rubellio Geminus und L. Fufius Geminus (1. Jan. 29 n. Chr. bis 1. Jan. 30 n. Chr.) für das Todesjahr Christi genannt [1]. Epiphanius behauptet also fälschlich, die beiden Gemini seien verschieden von Fufius (= Rufus) und Rubellius (= Rubellio).

Das Passah aßen die Juden im Todesjahr des Herrn schon am Dienstagabend, „wie das Evangelium sagt" (n. 26). Gemeint ist Mt 26, 2: „Ihr wißt, daß nach zwei Tagen Passah ist", womit nach Epiphanius der Herr hätte sagen wollen, daß erst in zwei Tagen das eigentliche Passah gefeiert werden sollte. — Die Ausführung des Epiphanius hierüber, von der Petavius bemerkt: „Nulla Sibyllae folia neque Sphingis aenigmata cum eorum quae sequuntur obscuritate conferri possunt" (M. 42, 980), möge die deutsche Übersetzung verdeutlichen [2]:

„Er litt aber am 20. März, wobei sie einen Abend haben ausfallen lassen, d. i. an dem 14. Tage des Mondes, diesen gerechnet von Mitternacht. Sie haben nämlich das Passah vor der Zeit gegessen, wie das Evangelium sagt und wir öfters hervorgehoben haben. Also zwei Tage vor der Zeit aßen sie das Passah, d. h. Dienstagabend statt Donnerstagabend, wie es hätte geschehen sollen. Denn der 14. Tag des Monats fiel so auf den Donnerstag (genauer auf Donnerstagabend bis Freitagabend). Mit dem genannten Dienstagmorgen nämlich, dem 11. Tage des Mondes, näherhin der Nachthälfte

(= 20. und 14. April) als Todestag Christi an; s. Hozakowski 78 ff.; Bauer, Leben Jesu 307; Preuschen in ZntW V (1904) 4 ff.

[1] Die Angaben der Väter s. bei Nagl im „Katholik" 1900 II 205 ff.; Hontheim ebd. 1906 II 25 f.; Westberg 94 ff.; Bauer a. a. O. 296 f.

[2] Siehe die Übersetzung und Textemendation bei Rieß, Geburtsjahr 125 f., wo auch eine Erklärung und Kritik der Ausführungen gegeben ist; vgl. Schmidt, Gespräche Jesu 689 ff. 696; Holl ed. II 295 f.

(des 11.) fällt der 17. März zusammen; der Mittwoch, der 12. (des Mondes), Nachthälfte, ist der 18. März; der Donnerstag, der 13., nach der Tageshälfte und der 14. des Mondes nach der Nachthälfte, ist der 19. März; Freitag ist der 14., nach der Nachthälfte, der 20. März. Samstag der 15. des Mondes, Nachthälfte, ist der 21. März; nach seiner Tageshälfte bildet der 15. (vielmehr der 16.) des Mondes den Anbruch des Tages des Herrn; es war das Licht der Unterwelt, der Erde und des Himmels und die Gleiche der Nacht und des Tages, wegen (des Vollmondes) des 15. Mondes und des Laufes der Sonne und weil Auferstehung und Tag- und Nachtgleiche am 22. März (zusammentrifft)" (n. 26, Holl 295 f.).

Die Juden aßen also ihr Passah „zwei Tage vor der Zeit", am Dienstagabend; ihr erster Passahfesttag war also Mittwoch. Zur Erklärung dieser Differenz zwischen dem legalen und dem wirklichen Passahvollmond, der sich auf drei Tage Antizipation zuspitzte, gibt Epiphanius eine Beschreibung der Einrichtung des 84jährigen Zyklus und seiner künstlichen Umgestaltung in einen 85jährigen bei den Juden. „Infolge solcher Irrtümer also haben sie nicht allein in ihrer Verwirrung das Passah um zwei Tage zu früh gefeiert, sondern noch weiter einen Tag ausfallen lassen, in jeglicher Hinsicht auf Abwege geraten" (n. 27, Holl 298). — Wenn Epiphanius das Äquinoktium in der Leidenswoche auf den 22. März = 26. Phamenoth verlegt, so werden wir an Anatolius (Eus., Hist. eccl. 7, 32) erinnert. Auffallend ist aber, daß Epiphanius mit diesem Tag die Auferstehung zusammenfallen läßt, obwohl doch nach seiner Berechnung in Übereinstimmung mit der Kirche das Osterfest stets nach dem Äquinoktium gefeiert werden sollte. Es scheint, daß in seiner Vorlage die Tag- und Nachtgleiche auf Freitag den 20. März fiel, und daß infolge der vorgenommenen falschen Berechnung der Juden dieses Äquinoktium von Epiphanius von Freitag auf Sonntag verschoben wurde [1].

[1] Siehe Schmidt a. a. O. 83*.

Daß die Juden im Todesjahr des Herrn das Passah am Dienstagabend, zwei Tage vor dem gesetzlichen Termin, gegessen haben, ist für Epiphanius eine sichere Überlieferung. Auch in der zusammenfassenden „Darlegung des Glaubens der katholischen und apostolischen Kirche" am Schlusse des Panarion (Expos. fid. 22), wo er über die Riten der Kirche handelt, bemerkt er, daß am Mittwoch und Freitag gefastet wird, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ὁ κύριος καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη; in der Nacht von Dienstag auf Mittwoch also sei der Herr gefangen genommen, das letzte Mahl mit den Aposteln hatte er also am Dienstagabend gehalten. Diese Angaben, so bemerkt Rieß[1] mit Recht, muß er aus irgend einem Dokument geschöpft haben. Diese seine Vorlage nämlich war die Didascalia Apostolorum, welche in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu setzen ist[2]. Das Passahmahl wird in ihr (5, 14; 5, 20, ed. Funk 272, 278) auf den Abend des dritten Wochentags, d. i. Dienstag (= 11. Nisan), angesetzt und zwischen dem 11. und 14. Nisan, dem gesetzmäßigen Passahtag, ein Intervall von drei Tagen berechnet. Diese Chronologie hat der Verfasser der Didaskalia selbst erdichtet, um das Fasten der Christen in der heiligen Woche zu bestätigen, denn diese Fastenpraxis am Mittwoch wegen des Verrates des Judas konnte nicht begründet werden, wenn nicht das Passah um einige Tage vorausgenommen wurde. Das Synedrium hätte einen Betrug begangen (5, 17, ed. Funk 276), indem das Passah, ohne daß es die Bevölkerung eigentlich merkte, drei Tage vor dem gesetzlichen Termin gefeiert und auf den 11. Nisan verlegt wurde, um so, während die Bewohner mit den Festvorbereitungen beschäftigt waren und die auswärtigen Festgäste erst noch erwartet wurden, die Gefangennahme Jesu schnell und ohne Murren vornehmen zu können. Die Unwahrscheinlichkeit der Passahverlegung und der sekundäre Charakter dieser ganzen Darstellung leuchtet ein. Um so bemerkenswerter ist die

[1] A. a. O. 128. [2] Bardenhewer, Geschichte II 259.

Zuversicht, mit welcher diese tendenziöse Chronologie der Leidenswoche vorgetragen wird[1].

Hat nach Epiphanius der Heiland gleichfalls das Passahmahl mit den Juden am Dienstag gefeiert? Er bemerkt: „Die Ökonomie der Wahrheit hat alles auf das genaueste uns zum Heile getan. Deshalb hat sich auch der Erlöser nach der Passahfeier auf den Berg zurückgezogen, nachdem er es gegessen, wonach ihn sehnsüchtig verlangte (Lk 22, 15). Und jenes (ἐκεῖνο statt ἐκεῖ) jüdische Passah aß er mit den Jüngern, nicht in anderer Weise (οὐκ ἄλλως) tat er es, sondern auch er tat es in gleicher Weise, wie sie es taten (μετὰ τῶν ποιούντων ἴσως ποιήσας), um das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Mt 5, 17; n. 27, Holl 298). Zunächst betont er damit, daß das letzte Mahl des Herrn das gesetzliche rituelle Passah (τὸ πάσχα τὸ Ἰουδαϊκόν) war, wie es die Juden feierten. Das tut er wohl kirchlichen Schriftstellern gegenüber, die, wie Apollinaris von Hierapolis, Hippolyt, Klemens und Petrus von Alexandrien, Eusebius[2], der Ansicht waren, das letzte Mahl sei kein Passahmahl gewesen, und der Herr habe bei ihm nichts von den jüdischen Vorschriften beachtet. Daß der Herr das Passah mit den Juden am Dienstag gegessen habe, sagt er zwar nicht ausdrücklich, aber daß dies seine Meinung gewesen sei, scheint aus seiner ganzen Darstellung hervorzugehen. Es ist ja allseitig anerkannt, und die Evangelisten lassen auch

[1] Siehe Funk ed. 270 n.; Ders., Apostolische Konstitutionen 34 f. 89 f. Resch, Agrapha[2] 377; Bauer, Leben Jesu 309; Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln 106. Den Mittwoch als Tag des Verrates und der Auslieferung nennen auch Victorinus (De fabric. mundi; M. 5, 304 f.), Petrus von Alexandrien (Εἰς τὸ πάσχα, bei Routh, Rel. IV 45); Pitra, Anal. sacr. III 599; Ps.-Justin (Quaest. et resp. ad Orthod., ed. Otto, Qu. 65, S. 92/94, ed. Harnack, Qu. 79, S. 108). — Auch Chrysostomus trägt die „Verlegungshypothese" vor in seiner 84. (85.) Homilie über Matthäus: Die Synedristen hatten wegen drängender Hast, mit der sie Christus in den Tod überliefern wollten, auch das Passahgesetz verletzt und das Passah ἐν ἑτέρᾳ ἡμέρᾳ gegessen, und hierfür sprachen Jo 18, 28 (M. 58, 754); vgl. J. Zahn in Grimm, Leben Jesu VI[2] 126 f.

[2] Siehe die Vertreter dieser Ansicht bei Bach, Monatstag 29 ff.

nicht die geringste Ungewißheit darüber, daß Christus an einem Donnerstagabend sein Abschiedsmahl gehalten, am Freitag gelitten hat und am Sonntagmorgen auferstanden ist. Auch nach Epiphanius ist der Herr am Freitag, und zwar am 14. Nisan, am Arbeitstage vor dem Feste, nicht am ersten Osterfesttag der Juden, gestorben. Nach göttlicher Anordnung erfolgte der Tod Christi am Ausgang der XIV. luna, mit welcher der Mond abzunehmen begann: „Christus, das Licht der Welt, der sich zum Alten Bunde verhielt wie die Sonne zum Monde, trat mit seinem Opfertode eben deshalb am Ende der XIV. luna hervor" (vgl. Haer. 50, 2: Holl 247). Am Freitagabend hätte nach dem Ritualgesetz das Passah gegessen werden sollen. Petavius (M. 42, 982) ist der Meinung, daß ein Teil der Juden mit den Pharisäern nach Auffassung des Epiphanius fer. 6 das Passah gegessen, während Christus mit den Aposteln es fer. 5, und zwar luna XIV. gegessen; aus den Worten des Epiphanius, sie hätten einen Abend oder einen Tag überschritten oder ausgelassen (ὑπερβεβηκότων αὐτῶν μίαν ἑσπέραν, ὑπέρβατον μίαν ἡμέραν, n. 26, Holl 295; τὴν ὑπέρβατον προσθέντες μίαν ἡμέραν, n. 27, Holl 298), glaubt er herauslesen zu können, daß man wegen der Frühlingsnachtgleiche und vielleicht auch wegen des Mondes, um sich nicht allzusehr von diesem Zeitpunkt zu entfernen, einen Tag fortließ; somit wäre eigentlich schon Donnerstag der 14. Nisan gewesen. Auch Rieß[1] hält dafür, daß die Jünger mit dem Herrn im Todesjahr am Donnerstag das Passahmahl nach Epiphanius feierten. Durch die Angaben der Didaskalia irregeleitet, hat wohl Epiphanius, um die Fastenpraxis am Mittwoch zu rechtfertigen, auch den Herrn am Dienstag den 11. Nisan (τῇ τρίτῃ ἑσπέρας) das Passahmahl mit seinen Jüngern feiern lassen. C. Schmidt, der mit bewundernswertem Scharfsinn Klarheit in die Angaben des Epiphanius zu bringen und die Übereinstimmung derselben mit den Bestimmungen der Didaskalia nachzuweisen gesucht hat,

[1] A. a. O. 126.

gesteht[1], daß es vergebliche Liebesmühe ist, in diesen Wirrwarr Licht zu schaffen.

Die Valentinianer fabeln auf Grund der 30 Jahre des Herrn von 30 Äonen (vgl. Iren. 2, 12, 1 8; 22, 1), nicht wissend, daß der Herr nicht bloß 30 Jahre alt geworden ist, sondern im 30. Lebensjahr getauft wurde und sein öffentliches Lehramt antrat; von der Taufe am 12. Athyr oder 8. November bis zum Tage seines Todes verflossen aber 2 Jahre und 74 Tage. So werden die Aloger schlechthin und allseitig überführt durch die „Fasti consulares", die Reihenfolge der Jahre selbst, die Prophetie des Isaias und die vier Evangelien. Nicht nur ein Passah feierte er seit Beginn seiner Predigt im Zeitraum eines Jahres, sondern er vollendete den Zeitraum dreier Konsulate nach seiner Taufe durch Johannes. Deshalb fällt das Urteil dieser unvernünftigen Leute völlig in sich zusammen, deren Irrtum und Unkenntnis und Unwissenheit nicht allein das eigene Leben nicht erkennt, sondern auch vergeblich mit Lügen die Wahrheit zu bekämpfen sucht (n. 28, Holl 300). Nach Beginn der Predigt sind von Christus zwei Osterfeste gefeiert worden, und am dritten Osterfeste hat er gelitten. „Und von allen Seiten fällt zusammen das irrige Reden darüber, da die Evangelien miteinander übereinstimmen und kein Evangelium dem andern entgegengesetzt ist" (n. 30, Holl 303 f.)[2].

Epiphanius kennt n. 29 noch eine andere Berechnung des Geburtsjahres des Herrn, die er aber verwirft. Er fand irgendwo das 40. Jahr des Augustus angegeben, ob als Jahr der Geburt oder der Empfängnis, geht aus dem schlecht überlieferten Text nicht hervor. Das 40. Jahr erklärt er für einen aus der Auslassung des β neben dem μ entstandenen Mißgriff eines Schreibers. Der Chronograph gibt auch das Datum: XII Kal. Iul. oder Iun. (= 20. Juni oder 21. Mai) an und nennt das

[1] A. a. O. 695.

[2] Zu der lebhaft geführten Kontroverse über die ein- und mehrjährige Wirksamkeit des Herrn vgl. den zusammenfassenden Artikel von Meinertz in BZ XIV (1916/17) 119 ff. 236 ff.

Konsulat des Sulpitius Camerinus und Vettius Pompejanus[1]; über die Genauigkeit des Datums bemerkt er: οὐκ ἔχω λέγειν. Die anschließende Ausführung des Epiphanius zeigt, daß es sich um das Datum der Empfängnis gehandelt hat. Der Ansatz auf den 21. Mai erinnert an jene Chronologen, die nach Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 21, 145; ed. Stählin II 90) undelikat oder allzu neugierig (περιεργότερον) als Tag der Empfängnis des Herrn den 25. Pachon (= 20. Mai) errechneten[2]. Sie setzten zwischen Empfängnis und Geburt nur etwa 7 Monate (6 Monate 26 Tage) an; das führte vom 6. Januar als dem Tage der Geburt ab gerechnet auf den 20. Juni als den Tag der Empfängnis. Andere nahmen zwischen Empfängnis und Geburt einen Zeitraum von fast 10 Monaten (9 Monate 15 Tage) an (vgl. Tert., Adv. Marc. 4, 21, ed. Kroymann 491; s. aber De anim. 37). Das führte auf den 20. März. — Hontheim[3] bringt in seltsamer Rechnung auch für die Stelle bei Klemens von Alexandrien den 25. Dezember als Tag der Geburt Christi heraus. Pachon sei der 9. ägyptische Monat, etwa unser Mai; setzen wir für den 9. ägyptischen Monat den 9. jüdischen, so kommen wir auf den Kislew, der etwa dem römischen Dezember entspricht. Hinter dem 25. Pachon konnte also der 25. Dezember verborgen sein. — Das ist mehr als schematische Behandlung!

Gleichsam als Anhang zu seinen chronologischen Erörterungen bietet Epiphanius in n. 31 noch eine Erklärung für das rätselhafte ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ, Lk 6, 1[4]. „Erster Sabbat" ist ihm der Wochensabbat (vgl. Haer. 30, 32, Holl I 378). Das

[1] C. Poppaeus Sabinus, für den Plinius (Hist. 7, 48) nach Fischer, schreibt Cn. Pompejus.

[2] Siehe Hozakowski, De chronol. 70; Bauer a. a. O. 300.

[3] „Katholik" 1907 II 131 A. 2.

[4] Vgl. zu Lk 6, 1 die Kommentare, etwa Schanz, Lukas 210 f.; Knabenbauer 220 ff.; Zahn, Lukas 269 ff.; Klostermann, Lukas 437. Allgemein zugegeben wird, daß es sich um eine Osterzeit handelt; s. auch die verschiedenen Deutungen bei Westberg (Biblische Chronologie 120 ff.), der an den zweiten Sabbat der Festwoche, den 21. Nisan, denkt.

Wort σάββατον werde aber auch an einzelnen Stellen metaphorisch von solchen Tagen gebraucht, die wie der siebte Wochentag zu feiern waren. Im Gesetz Ex 12, 5 ff. werde so das Passah genannt Sabbat: καὶ ἔσται σοι σάββατον ἡμέρα ἁγία (LXX Ex 12, 14: καὶ ἔσται ἡ ἡμέρα ὑμῖν αὕτη μνημόσυνον); καὶ τῇ ἑβδομάδῃ ἡμέρᾳ ποιήσεις ἅγιον σάββατον (LXX 12, 16: καὶ ἡ ἡμέρα ἡ πρώτη κληθήσεται ἁγία, καὶ ἡ ἡμέρα ἡ ἑβδόμη κλητὴ ἁγία ἔσται ὑμῖν). Der erste und siebte Mazzothtag ist σάββατον δεύτερον = Sabbat zweiter Ordnung (Ruhetag). Haer. 30, 32 weist er darauf hin, daß Lv 23, 32 der Versöhnungstag σάββατα σαββάτων heißt, auch der erste und achte Tag des Laubhüttenfestes ein Sabbat, d. i. Ruhetag, sein soll (Lv 23, 39), der 15. Nisan wie ein Sabbat gehalten wurde (Lv 33, 6 7 8), ebenso wie auch der letzte Tag des Osterfestes der 21. Nisan und der Neumond des 7. Monats (Lv 23, 24). So werde der Festtag σάββατον genannt, gleichviel auf welchen der 6 Tage der Woche er falle [1]. Nach Ablauf der 7 Tage der Woche komme dann wieder der erste Sabbat, d. i. der Wochensabbat, der dann „zweiterster" Sabbat ist [2]. Also nicht bloß Johannes spreche von einem Zeitraum von 2 Jahren oder von 3 Osterfesten, sondern auch Lukas und die andern Evangelisten. Das Ährenpflücken der Jünger falle in die Zeit der Ernte. Er führt dann die Stelle Lv 23, 15 an, wo von einer Zählung der 7 Wochen, die zwischen der Darbringung der Erstlingsgarbe, d. i. dem 16. Nisan, und dem 50. Tage darauf, dem Wochenfest, πεντηκοστή, gesprochen ist. Die Darbringung der Erstlingsgarbe 3 Tage nach dem Passahschlachttag, „am Tage nach dem Sabbat" (Lv 23, 11), präfiguriert ihm Christus, der 3 Tage nach seinem Tode aus dem Grabe auferstand (vgl. 1 Kor 15, 20)

[1] Unter προσάββατον versteht er nicht den Freitag, sondern einen der Tage, der dem Wochensabbat vorhergeht (= שבת); s. Petavius bei M. 41, 944, n. 54.

[2] Epiphanius versteht nicht, wie Zahn (Lukas 270 A. 14) meint, unter dem „zweitersten Sabbat" den Tag des Passahlammes oder den Oktavtag von Passah (Schanz), oder den Pfingsttag (Maldonat zu Mt 12, 1), sondern wie Haer. 30, 32 den auf den 15. Nisan folgenden Sabbat.

und nach 40 Tagen ἐπὶ τῷ τέλει τῆς Πεντηκοστῆς sich als Erstlingsgarbe, als „ein Ährenbündel (δράγμα), abgeschnitten von Maria", dem Vater darbot. Wie nach Pfingsten nicht mehr die Garbe geopfert werde, so sterbe auch Christus nicht mehr (Röm 6, 9). Aus dem Ährenausraufen der Jünger, also der Erntezeit, ergebe sich klar, daß die Erzählung des Johannes, Lukas und der übrigen sich auf die Zeit nach der 40tägigen Versuchung in der Wüste beziehe (n. 31, Holl II 304 f.).

Nach dem, was Epiphanius uns über die Aloger mitteilt, hatten diese nur geringfügige Differenzen des vierten Evangeliums und der synoptischen Evangelien entdeckt: die letzteren als die älteren glaubten sie dem späteren Evangelium nicht opfern zu dürfen und sahen sich so veranlaßt, es zu verwerfen; nicht also „dogmatische" Gründe, wie noch Dausch und Heigl[1] annehmen, etwa die Anschauungswelt oder Christologie, die Gedankenrichtung, oder die stilistischen und theologischen Eigentümlichkeiten und der von der synoptischen Tradition abweichende chronologische und geographische Rahmen des Evangeliums überhaupt, sind das σημεῖον ἀντιλεγόμενον für die Aloger gewesen. Ihre Argumente konnten in jedem beliebigen Jahrhundert der Folgezeit, wie Zahn[2] richtig bemerkt, ebensogut geltend gemacht werden wie damals. Viel schwieriger auszugleichende Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern hat man im Osterstreit vonseiten beider streitenden Parteien nicht für unüberwindlich gehalten und auf die eine oder andere Weise überwunden. Auch die Meinung, daß die Lehrtätigkeit des Herrn auf ein einziges „Gnadenjahr des Herrn" beschränkt gewesen sei, hatte sich bei den Valentinianern wie nachmals bei manchen Vätern neben der ehrerbietigsten Stellung zum vierten Evangelium behauptet. Ohne Aufwand großer Gelehrsamkeit hätte eine aufmerksame, verständige Lektüre der Evangelien die Bedenken forträumen können, welche die Aloger beim vierten Evangelium vorzufinden glaubten. Waren sie Kritiker,

[1] A. a. O. 311. Dausch, Johannesevangelium[2] 14.

[2] GK I 254.

so waren sie nicht sehr scharfsinnige. — Epiphanius sagt nicht, daß ihre Weigerung, das Johannesevangelium anzuerkennen, ein Ergebnis ihres antignostischen oder antimontanistischen Geistes gewesen sei. Die Gründe, mit denen sie seine Echtheit bestritten, sind von der montanistischen Kontroverse völlig unabhängig. Nur am Schluß von n. 35 scheint er diese Widersacher unter einem ähnlichen Gesichtspunkt wie Irenäus zu betrachten, wenn er von ihnen sagt, sie nehmen den Heiligen Geist und seine Gaben nicht an und wissen nicht, was des Geistes ist. War ihnen das Buch wirklich vor allem durch die Berufung der Montanisten auf die in ihm enthaltene Verheißung des Parakleten verleidet, so müssen wir uns doch wundern, daß in der Erörterung des Epiphanius mit keinem Worte dieses Hauptgegenstandes des Streites gedacht wird. Es wäre nicht als „gewöhnlichste“ [1], sondern als außerordentliche Klugheit anzusehen, wenn sie nur solche Gründe in den Vordergrund gerückt hätten, welche das Hauptstreitobjekt gar nicht berührten. Über letzteres aber würden wir durch Epiphanius gar nicht unterrichtet. Wenn sie als Gegner der Montanisten wegen der Lehre vom Parakleten das Evangelium bestritten, müßten doch Spuren hiervon in ihrer Argumentation sich vorfinden. Daß sie die Hauptmotive ihrer Bekämpfung des Evangeliums vollständig verschleiert haben, ist eine unbewiesene Vermutung.

§ 8. Die Einwürfe der Aloger gegen die Apokalypse und ihre Widerlegung bei Epiphanius.

Wie das Johannesevangelium lehnen die Aloger auch die Apokalypse des Apostels ab (n. 3, Holl II 250 f.). Epiphanius leitet seine Widerlegung ihrer Einwürfe mit den Worten ein: „Diese Leute wiederum schämen sich nicht, gegen das, was vom hl. Johannes gesagt wurde, anzukämpfen, und wähnen, die Wahrheit irgendwie umstürzen zu können. Nicht sehen

[1] Ebd. 254 Anm.

sie ein, daß sie einen Kampf gegen sich selbst eher als gegen die gesunde Lehre unternehmen" (n. 32, Holl 305). Auch für die Verwerfung der Offenbarung berufen sie sich nicht auf Zeugnisse der Überlieferung, sondern auf Gründe, „welche wir so gut beurteilen können wie sie" [1]. Folgendes sind ihre Einwände:

1. Die Erzählungen der Apk 8, 2 ff. von Engeln und Posaunen erklärten sie für nutzlos. „Was nützt mir", sagt er (φησίν), „die Apokalypse des Johannes, wenn sie mir von sieben Engeln und sieben Posaunen erzählt?" (n. 32, Holl 305.) Sie wollen damit wohl sagen, manche Stücke der Apokalypse haben nicht die geringste erbauliche Bedeutung, sind dunkel und unverständlich (vgl. Dionys von Alexandrien bei Eus., Hist. eccl. 7, 25, 2: παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι, ed. Schwartz 295).

Dem Einwurf gegenüber weist Epiphanius darauf hin, daß Gott vieles, was im Gesetz und bei den Propheten dunkel und rätselhaft, seinem Diener Johannes zu unserem aller Heile offenbaren wollte und es geistig zu erfassen lehrte, und illustriert dies an Ex 25, 5; 2 Kor 6, 16. So wird Moses Ex 25, 5 befohlen, für das Zelt rote, gefärbte und hyazinthfarbige Felle usw. zu verwenden, um jenes Zelt anzudeuten, das aufnehmen werde das vollkommenste Zelt Christi. Das Fell, vom Körper getrennt, ist etwas Totes, gleichsam ein Schatten des lebenden Körpers. Damit wird angedeutet, daß der menschliche Leib das Zelt Gottes sei. Da Gott in den Leibern der Heiligen wohnt, erfüllt sich das Wort 2 Kor 6, 16: ich werde unter ihnen wohnen und wandeln (LXX Lv 26, 11: καὶ θήσω τὴν διαθήκην (σκηνήν) μου μεθ' ὑμῖν . . ., 12: καὶ ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν) [2]. Nur ein Irrtum würde bei den Gläubigen sich einschleichen, wenn nicht die Offenbarung in dem Buche (der Apokalypse) geistig (πνευματικῶς) zu verstehen wäre. So haben wir bei den Posaunen nicht an die aus Erz oder Silber gearbeiteten

[1] Michaelis, Einleitung[4] 1583.

[2] Zu σκηνή, σκῆνος, als Bild des menschlichen Leibes, der vorübergehenden Wohnstätte der Seele, s. Zahn, Johannes 78 A. 77.

zu denken, sondern sie erinnern uns an die Botschaft vom Himmel (Lv 25, 9), an die Stimme Christi im Evangelium. Den Engeln aber ist der Auftrag geworden, uns Offenbarungen zu übermitteln (vgl. 1 Kor 15, 52). Wem der Engel lächerlich erscheint, der wird auch das Wort des Apostels 1 Thess 4, 16 von der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes lächerlich finden. So stimmt Johannes mit Paulus überein: ποία τις ὑπολείπεται ἀντιλογία; „Wird nicht sofort jeder Irrtum jener überführt, da Gott durch einen jeden der Heiligen (Apostel) ein Zeugnis geben ließ?" (n. 32, Holl 306.)

2. Einige von ihnen (τινὲς ἐξ αὐτῶν), „die sich von der Mehrheit durch das Bedürfnis nach objektiveren Beweisgründen unterschieden haben müssen" [1], glaubten der Apokalypse Unwahres vorwerfen zu können und beriefen sich hierfür auf den Brief an die Kirche zu Thyatira (2, 18—28), indem sie sagten: „Es heißt weiter (2, 18): ‚Schreibe dem Engel der Gemeinde in Thyatira', und es gibt in Thyatira keine Christengemeinde: wie schrieb er also an die nicht vorhandene Gemeinde?" (n. 33, Holl 306.) — Die Stelle ist eine „crux interpretum" geworden, und viel Irriges ist über diesen Einwand vorgebracht worden. Auf wessen Rechnung die Dunkelheit kommt, der Aloger oder des Epiphanius, der den Einwand aufgezeichnet hat, ist nicht klar. Nicht daß zur Zeit des Apostels Johannes und seines Zeitgenossen Cerinth es keine Gemeinde in Thyatira gegeben hat, ist die These der Aloger gewesen [2]. Dem widerspricht einmal der Wortlaut in der Erwiderung des Epiphanius: οὐκ ἔνι νῦν ἐκκλησία εἰς Θυάτειρα, und die ganze Widerlegung des Einwurfs, die nach Bertholdt [3] allerdings nur „eine polemische

[1] Zahn, GK I 255.

[2] So Schmidt (Hist. can. 492, der eine Schrift von Ferd. Stosch: Existentia Eccl. Thyatirenae tempore Ap. Ioh. adv. Alogos antiquos et hodiernos (in Diss. in Symb. litt. Brem. I 111 sqq.) anführt: Merkel, Umständlicher Beweis 143 ff.; Aufklärung 74 ff.; Bertholdt, Einleitung IV 1840; Holtzmann, Einleitung [3] 426; Harnack, PRE [3] XIII 309; Dogmengeschichte I [4] 618; Kreyenbühl II 752.

[3] Einleitung IV 1869.

Schikane" sein soll. „Der historische Mißgriff, welcher dem Verfasser der Offenbarung dadurch Schuld gegeben wird, ist unglaublich", bemerkt Eichorn[1], und Döllinger[2] hat Recht, wenn er sagt: „Das konnten die Aloger nicht meinen, daß Cerinth den Brief an eine zu seiner Zeit gar nicht existierende Gemeinde zu Thyatira geschrieben und die dortigen Verhältnisse in höchst plumper Weise erdichtet und damit seiner Offenbarung das Siegel der Unechtheit recht handgreiflich aufgedrückt habe." Vielmehr ist ihre Meinung gewesen, daß es zu ihrer Zeit, nachdem die Montanisten die Gemeinde in Thyatira verführt hatten, keine mehr gebe. Das πῶς οὖν ἔγραψε τῇ μὴ οὔσῃ (Holl 306) wäre also nicht historische Kritik, sondern Spott über den Seher, der eine solche Wendung nicht vorausgesehen hätte. Denn er setze doch voraus, daß die Gemeinde bis zur Wiederkunft Christi bestehen werde, wenn er Vers 25 sage: „Was ihr habt, haltet fest, bis daß ich komme"; er spende der Mehrheit Lob (2, 24 ff.) und warne nur die kleine Zahl, die der falschen Prophetin nachlaufe (2, 22). Der Brief ist gerichtet an die Kirche in Thyatira in der Zukunft. Aber diese Kirche hat keine Zukunft gehabt[3]. Also, so argumentieren sie, ist die Apokalypse keine echt prophetische Schrift eines von Gott erleuchteten Apostels, ihr Verfasser war vielmehr ein Betrüger, der nicht aus göttlicher Offenbarung schrieb und auch von den künftigen Schicksalen der Kirche daselbst nichts zum voraus wußte[4]. Daß diese Fassung des Arguments richtig ist, zeigt die Widerlegung des Epiphanius, der sich sichtlich

[1] Einleitung 410.

[2] A. a. O. 294 A. 16; vgl. Corssen 52: „Die Aloger dachten gar nicht daran, dem Apokalyptiker Unkenntnis der Verhältnisse seiner Zeit vorzuwerfen, sondern auf Grund der Verhältnisse ihrer Zeit stellten sie den prophetischen Geist der Apokalypse in Abrede."

[3] Ladeuze 5.

[4] So Rich. Simon, Hist. crit. du texte 221 gegen Socin, Lect. sacr. 306; Storr, Neue Apologie 93 ff.; Lampe a. a. O. I 53; Döllinger, Hippolytus 294; Hefele in ThQ 1854, 364; Wurm im „Katholik" 1889 II 193; Bousset, Offenbarung[6] 23; Rose in Rb VI (1897) 521; Ladeuze 51; Labriolle, Sources S. LXX.

bemüht, darzulegen, daß die Zukunft den Seher auf Patmos nicht Lügen gestraft habe. Die Gegner nämlich, so führt er n. 33 aus, widerlegen sich selbst und sind genötigt, auf Grund dessen, was sie gegen die Wahrheit verkünden, ihr zuzustimmen. Sie behaupten, die Prophezeiungen der Apokalypse seien nicht in Erfüllung gegangen, denn es gebe ja keine Gemeinde in Thyatira. Aber gerade das bestätigt den prophetischen Charakter des Buches. Die Kataphrygier nämlich haben den Übergang der ganzen Stadt zu ihrer Sekte herbeigeführt. Dieser Abfall aber sei eben vom Propheten vorhergewußt, wenn er an der fraglichen Stelle sage (2, 18—21), daß eine falsche Prophetin der Gottlosigkeit, eine Jezabel, kommen und die Diener Gottes verführen werde. Das sei ja geschehen durch die Anhänger der Prophetinnen Priscilla, Maximilla, Quintilla, welche die Rechtgläubigen vom wahren Glauben abgebracht haben[1]. Jetzt jedoch, wo Epiphanius oder vielmehr sein Gewährsmann schreibt, existiert allerdings dort wieder eine im Wachstum begriffene und aufstrebende rechtgläubige Gemeinde, damals aber, als die Aloger ihren Einwand vorbrachten, war sie montanistisch. Diese Ketzerei ist aber erst in nachapostolischer Zeit entstanden, ihre Herrschaft in Thyatira ward vom Apokalyptiker, als er unter der Regierung des Kaisers Klaudius auf der Insel Patmos weilte — daß dies sich zugetragen habe, geben auch die in Thyatira (οἱ ἐν Θυατείροις) zu —, seinen Zeitgenossen in der prophetischen Schrift vorhergesagt. Somit gestehen die Kritiker dadurch, daß sie die spätere Gemeinde in Thyatira für montanistisch erklären, selbst zu, daß sich die Prophetie erfüllt habe: der Autor hat es wunderbar verstanden, die Grundlinien der Zukunft zu zeichnen. „Die Apokalypse ist also ein prophetisches Buch, in Wahrheit stammend vom Heiligen Geiste" (n. 33, Holl 308).

3. Der dritte Einwand ist gerichtet gegen Offb 9, 14—17. Das ist die Stelle, wo der Befehl gegeben wird, die vier Engel,

[1] Vgl. Döllinger 295; Schwartz, Tod der Söhne Zebedäi 34 f.; Labriolle, Sources S. LXX.

welche am großen Strom Euphrat gefesselt sind, loszulösen. Der Schreiber versichert, gehört und gesehen zu haben, daß die vier Engel am Euphrat losgelassen und in ihrem Gefolge zahllose Reiterscharen in buntscheckigen Rüstungen über die Erde geschickt werden. Damit sei aber die Wahrheit lächerlich gemacht (γέλοιόν ἐστιν ἡ ἀλήθεια; n. 34, Holl 308 f.). — Epiphanius antwortet hierauf, daß die vier Engel ebensoviele Völkerschaften bedeuten, nämlich die Assyrier, Babylonier, Meder und Perser, deren Reiche bei Daniel (c. 7) in derselben Reihenfolge erwähnt werden[1]. Daß die Völker der Oberleitung der Engel unterstellt sind, bezeugt schon Moses Dt 32, 8 ff. Gefesselt sind die Führer dieser Völkerscharen, weil die von der Gerechtigkeit Gottes bestimmte Zeit, um das an den Heiligen Gottes verübte Unrecht zu rächen, noch nicht gekommen ist. Gelöst endlich werden sie über die Erde dahinfahren, indem sie ihre Völker zur Rache bewegen. Wenn in 9, 17 von feurigen, schwefelgelben und hyazinthfarbigen Panzern gesprochen wird, so beziehen sich diese verschiedenen Farben auf die Kleidung der Völker (n. 34, Holl 309 f.).

Das sind die Gründe der Aloger wider die Apokalypse, die Epiphanius uns vorführt und widerlegt. Wir vermuten aber, daß sie noch andere Stellen beanstandeten, als Epiphanius oder seine Quelle mitteilt. Ihr Widerspruch beruhte offenbar nicht auf einem Zeugnisse wider den Verfasser, sondern auf der Unbekanntschaft mit der Darstellungsweise der alttestamentlichen Propheten. Sie übten eine formale und spottende Kritik. Weil das Buch Unverständliches, Abenteuerliches, Absurdes, Gottes Unwürdiges enthalte, mache es die Wahrheit nur lächerlich und sei es nicht wert, in der Kirche zu sein, und daher

[1] In Dn c. 7 sind die vier Reiche wie in c. 2 das babylonische, medische, persische und griechische Reich. Die altkirchliche Deutung der Weltreiche auf das babylonische, medo-persische, mazedonisch-griechische und römische Reich suchte Düsterwald (Die Weltreiche) wieder zu Ehren zu bringen; weder Epiphanius noch seine Deutung der Weltreiche wird von Düsterwald (28 ff.) erwähnt.

sei es auch nicht vom Apostel Johannes verfaßt. Sie lehnten es ab wegen der ihnen unverständlichen Symbole (διὰ τὰ βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα; n. 3, Holl 250 f.) und Visionen, denen sie keine wirklich praktische oder erbauende Bedeutung, keine Belehrung irgend welcher Art abzugewinnen vermochten. Wenn die Ausführungen in n. 4 sich auf die johanneischen Schriften überhaupt beziehen ließen, könnte man vermuten, daß sie wie im Evangelium auch in der Apokalypse Widersprüche zwischen ihr und andern Apostelschriften entdeckt und geltend gemacht hätten; aber dem Zusammenhang nach haben wir dort zunächst nur an das Evangelium zu denken.

Epiphanius sagt nicht, daß sie etwa durch die dem Chiliasmus günstigen Stellen veranlaßt seien, die Apokalypse zu verwerfen, oder sie ablehnten, weil „die Montanisten in den Gesichten derselben Stützpunkte für ihre Anschauung gesucht hätten“ [1]. Weil in n. 34 scheinbar von einem Kampfe zwischen Alogern und Montanisten in Thyatira die Rede ist, so vermutet man, daß in der Opposition gegen den Montanismus der wirkliche Grund ihrer Abneigung gegen das Buch enthalten sei, den allerdings Epiphanius, ganz mit der Widerlegung beschäftigt, uns zu nennen vergessen habe. Wir werden aber sehen, daß n. 34 nach dem richtigen Text ganz anders zu verstehen ist und gar nicht die Aloger in direkte Beziehung zu den Montanisten stellt. Jedoch im Schlußurteil n. 35 glaubt man das geheimnisvolle Vorurteil, sozusagen den Hintergedanken, den sie bei Bekämpfung der Apokalypse hatten, erkennen zu können: sie bekämpfen die Charismen, die in der Kirche sind, und bezeugen eine charakteristische Abneigung gegen die Manifestation des Geistes [2]. Somit stellt man sie als „Antipneumatiker“ zu den Pneumatikern, d. i. den Montanisten, in Gegensatz und erblickt in ihnen ausgesprochene Gegner der montanistischen Schwärmerei. Die Gründe, die sie für die Ablehnung der Apokalypse vorgebracht hätten,

[1] So Zahn, Einleitung II[3] 456.

[2] Vgl. Olshausen 260; Labriolle, Crise 195.

wären also nicht unabhängig von der montanistischen Kontroverse zu denken.

Die Ausführungen des Epiphanius in n. 35 sind nicht leicht verständlich. Ich gebe zunächst eine Übersetzung: „Aber sie, die den Heiligen Geist nicht aufgenommen haben, werden zwar geistig beurteilt als solche, die nicht verstehen das Geistige (oder: urteilen zwar geistig, obwohl sie nicht verstehen das Geistige); und sie wollen gegen die Worte des Heiligen Geistes reden (κατὰ τῶν λόγων), und sie erkennen nicht die Charismen, die in der heiligen Kirche sind, welche wahrhaft und sicher, in Verständnis und festem Sinn der Heilige Geist auseinandersetzte. So auch die heiligen Propheten und die heiligen Apostel, und unter ihnen hat auch der hl. Johannes durch das Evangelium, die Briefe und die Offenbarung von seinem heiligen Charisma der Kirche mitgeteilt. Es trifft aber auch auf sie das Wort: ‚Wer den Heiligen Geist lästert, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser Welt noch in der künftigen' (Mt 12, 32); denn sie haben gestritten wider die Worte, die vom Heiligen Geist gesprochen sind" (n. 35, Holl 310 f.). — Die Worte sind nicht gerade leicht zu deuten. In Ausdrücken, die an 1 Kor 2, 14 15 erinnern, sagt Epiphanius zunächst, daß diese Bestreiter der Johannesschriften nicht zu den πνευματικοί gehören, welche den Heiligen Geist innerlich in sich aufgenommen haben und durch ihn erleuchtet worden sind. Sie sind also des Geistes aus Gott bar, sind ψυχικοί, und als solche dürfen sie von den Pneumatikern, die ein vom Geiste Gottes geleitetes und erleuchtetes Urteil, das nicht an der Außenseite haften bleibt, sondern in das Innere dringt, besitzen, auch geistig, d. h. auf Grund übernatürlicher Gotteskraft richtig beurteilt und als solche hingestellt werden, welche nicht verstehen, was des Geistes ist. Zwischen dem übernatürlichen Wesen und Wirken des Heiligen Geistes nämlich und diesen ψυχικοί, denen nur das Licht der natürlichen Vernunft leuchtet, besteht eine solche vollständige Disproportion, daß sie, was des Geistes ist, nicht erfassen; es fehlt ihnen hierfür das entsprechende

Erkenntnisorgan, wie der Blinde die Sonne nicht sehen kann, weil ihm das Auge fehlt. Doch können wir ἀνακρίνονται ebensogut als Medium fassen: Sie, obwohl sie den Geist Gottes nicht in sich aufgenommen haben und von seinem übernatürlichen Lichte nicht erleuchtet sind, erkühnen sich, „geistig" abzuurteilen, im Lichte des göttlichen Geistes oder auf Grund übernatürlicher Geisteskraft zu ergründen und zu beurteilen das Geistige, Übernatürliche, das sie nicht verstehen und mit ihren natürlichen Kenntnissen nicht zusammenreimen können. Sie reden nach der Fähigkeit ihres beschränkten natürlichen Verstandes. Daß es in der Kirche übernatürliche Wahrheiten, Charismen, eine charismatische Prophetie und andere Gnadengeschenke gibt, welche der Heilige Geist gezeigt hat, wissen sie nicht oder wollen sie nicht erkennen. Diese χαρίσματα nun kennzeichnet Epiphanius als echte Erscheinungsformen des ekstatischen Enthusiasmus gegenüber den Kennzeichen des unechten Enthusiasmus mit Worten, die er schon Haer. 48, 3 (Holl 223) zur Charakterisierung der echten, wahrhaftigen Weissagung im Gegensatz zu den falschen Weissagungen der Montanisten gebraucht hat. Die Weissagungen dieser geschehen ἐν ἐκστάσει oder in amentia, wie Tertullian Adv. Marc. 4, 22 das Wort übersetzt, d. h. in heftiger bis zu völliger Bewußtlosigkeit gehender Ekstase; die rechte, echte Weissagung aber geschieht: ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐρρωμένῳ νῷ (Holl 310). Die Aloger vermochten also, wie es scheint, echte Weissagung von falscher nicht zu unterscheiden und verwarfen wohl beide überhaupt. Aber wie die Propheten waren auch die Apostel Organe des Heiligen Geistes. So ist auch der Geist Gottes mit dem Geiste seines auserwählten Werkzeuges, des Apostels Johannes, in Verbindung getreten und hat durch ihn in dem Evangelium, den Briefen und der Offenbarung geredet und in ihnen von dem ihm verliehenen Charisma der Kirche mitgeteilt. Da nun die Aloger die Johannesschriften und damit das donum spiritus, das in ihnen sich kundgibt, ablehnen, so trifft auf sie zu das Wort von

der Lästerung des Heiligen Geistes und der nicht vergebbaren Sünde.

Aus dieser Erklärung ergibt sich, daß Epiphanius sie gar nicht beschuldigt, die Propheten des Alten Testamentes oder gar das ganze Neue Testament zu verwerfen, wie Merkel[1] meint; auch sind sie nicht grundsätzlich Gegner des Heiligen Geistes oder leugnen etwa die Gottheit des Heiligen Geistes und die Fortdauer der Prophetie[2], sondern Epiphanius kennzeichnet nur noch einmal das Verwerfliche ihres Handelns: sie lehnen die Schriften des hl. Johannes ab, der doch als inspirierter Offenbarungsträger vom Heiligen Geist das Charisma besaß, in dem die Bedeutung und Kraft des Gotteswortes sich kundgibt. Er stellt sie nicht als Gegner des Montanismus hin, die das Charisma der Prophetie überhaupt verwerfen, dann hätten sie auch 1 Kor 12 ablehnen müssen, sondern nur als solche, die das χάρισμα προφητικόν, das sich in der Johannesapokalypse zu erkennen gibt, mißachten und verwerfen. Höchstens könnte man aus den Worten des Epiphanius in n. 35 herauslesen, daß die Aloger zu der Ablehnung der Offenbarung und des Evangeliums des Johannes durch das Gebaren der Montanisten geführt sind, die ja einen Zusammenhang zwischen ihrer und der biblischen Prophetie nachzuweisen suchten. Das wäre aber eine sehr unscheinbare Spur, die auf einen Gegensatz zum Montanismus hindeutete.

§ 9. Die Aloger und die Johannesbriefe.

Filastrius (De haer. 60) berichtet nur, daß die Aloger das Evangelium und die Offenbarung des hl. Johannes ablehnten. Epiphanius, „der sonst ziemlich gewohnt ist, von dem Seinigen zu der alten Geschichte hinzuzutun und den Ketzern etwas mehr Schuld zu geben, als dessen sie vorher beschuldigt waren“[3], bürdet den Alogern nicht mit Sicherheit auf, daß sie auch die

[1] Aufklärung 48. [2] Siehe oben.
[3] Michaelis, Einleitung[4] 1547.

Johannesbriefe geleugnet hätten, sondern befürchtet nur, daß sie es vielleicht getan hätten. Nach n. 3 galt ihr Widerspruch „den Büchern des Johannes“ schlechthin, auf sie treffe deshalb das Wort 1 Jo 2, 18 zu. In n. 34 bemerkt er: „Dieselben unverständigen Silbenstecher (λεξιθηροῦντες) fahren nun fort, sich im Übermut den Schein zu geben, als ob sie mit Recht die Schriften des heiligen Apostels beiseite setzten, ich meine das Evangelium des heiligen Apostels und die Offenbarung und wohl auch die Briefe, denn diese stimmen mit dem Evangelium und der Offenbarung überein“ (Holl 308). Danach hat er wohl Lust, den Verdacht hinzuzufügen, sie hätten auch die Briefe verworfen; aber er findet doch dafür keinen genügenden Grund in seinen Vorlagen. Nur Einwürfe gegen die andern Johannesschriften führt er vor, keinen gegen die Briefe. Zahn[1] äußert allerdings die Meinung, sie scheinen sich über 1 Jo 1, 1—4 ähnlich wie Dionys über die Selbstbezeichnung des Johannes in der Apokalypse (Eus. 7, 25, 6—13) aufgehalten und diese nachdrückliche Selbstbezeugung als einen Verdachtsgrund gegen die Echtheit des ersten Briefes geltend gemacht zu haben. Allein das will er aus dem Muratorischen Fragment (Z. 26 ff.), wo das zuversichtliche Selbstzeugnis 1 Jo 1, 1—4 als ein wohlberechtigtes und keineswegs verwunderliches in Schutz genommen wird, schließen, nicht aber aus den Ausführungen bei Epiphanius. Immerhin mag letzterer mit seiner Vermutung im Rechte sein, da sie bei ihrer Verwerfung der „Bücher des Johannes“ die Briefe kaum ignorieren konnten; denn die Verwandtschaft der Schriften in Gedankenform, Sprachcharakter, Begriffsökonomie ist so groß und evident, daß der unmittelbare Eindruck stets wieder auf denselben Autor als Verfasser geführt hat, wie Epiphanius richtig in n. 34 hervorhebt: συνᾴδουσι γὰρ καὶ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ Ἀποκαλύψει (Holl 308). „Die Tradition kennt für Offenbarung, Evangelium, Briefe, wenn sie überhaupt sich etwas merken

[1] GK II 45—52 136; Einleitung II[3] 469 f. 628.

läßt, nur einen einzigen Verfasser, den Zebedäussohn Johannes“ [1]. Naturgemäß wird aber die Polemik hauptsächlich gegen die beiden Hauptwerke gerichtet gewesen sein. Wenn die Johannesbriefe überhaupt nicht von den Alogern in den Kreis der Erörterung gezogen wurden, folgt daraus keineswegs, wie Corssen [2] annimmt, daß sie damals noch nicht in gleicher Weise als johanneische Werke Anerkennung gefunden hatten. Kreyenbühl [3] läßt die Aloger auch gegen die zwischen 150 und 160 ans Licht getretenen Briefe auftreten.

§ 10. Die Zueignung der Johannesschriften an Cerinth.

Nach Epiphanius (n. 3 4) und Filastrius (a. a. O.) haben die Aloger die Johannesschriften dem Häretiker Cerinth zugeschrieben. Damit wenigstens rückten sie das Alter derselben in die Zeiten des Apostels Johannes hinauf: Ein Widersacher des Apostels, welcher gleichzeitig mit ihm in Ephesus gelebt hatte (Iren. 3, 3, 4), gegen den der Apostel, wie Eusebius (Hist. eccl. 3, 28, 6; vgl. 4, 14, 6) berichtet, mit solcher Lebhaftigkeit seinen Abscheu einstmals in den Bädern von Ephesus ausgesprochen hatte, soll diese Falsifikate unter dem Namen des Apostels in Umlauf gesetzt haben. „So bestätigt ihre unverständige Polemik nur die Tradition von der Entstehung des Evangeliums in der johanneischen Zeit und in Ephesus.“ [4]

Eine unglücklichere Vermutung konnte nicht leicht für das Evangelium aufgestellt werden, so daß Heinichen [5] glaubte, die Behauptung, Cerinth sei der Verfasser, für eine von Epiphanius boshaft ersonnene Fabel erklären zu sollen. Aber schon seine Widerlegung beweist, daß er wahrheitsgemäß berichtet, wie er es in seiner Vorlage fand. Den Versuch, Cerinth als Verfasser auszugeben, weist er als absurd und

[1] Jülicher, Einleitung[6] 369; vgl. Camerlynck 17—23; Allo S. CLXXXI ff.
[2] A. a. O. 50. [3] I 144 f. 366.
[4] Luthardt, Das johanneische Evangelium 225; vgl. Zahn, Johannes 15.
[5] A. a. O. 42.

abenteuerlich zurück. Sie verstehen nicht, was sie sagen und so kühn behaupten (1 Tim 1, 7): „Denn wie wird das von Cerinth sein, was gegen Cerinth gesagt ist? Cerinth nämlich hält Christus für einen neuen und bloßen Menschen; Johannes aber hat verkündigt, daß er sei der Logos, der ewige, der vom Himmel gekommene und Mensch gewordene. Von dem Einwurf selbst also her wird ihre nichtige Anklage, die nichts ist als eine Torheit, widerlegt und die nicht weiß, woher sie (= daß sie daher) widerlegt wird" (n. 4, Holl 251). Auch in n. 12 erblickt er im Prolog des Evangeliums eine Widerlegung der zukünftigen Irrtümer des Cerinth, Marcion u. a.[1], die behaupten, Christus habe erst mit seiner Geburt begonnen, und in n. 18 findet er in der Ergänzung der Synoptiker (Jo 2, 29 30 32) eine Widerlegung derer, welche glauben, daß Christus von Maria sei und daher Christus genannt werde, und daß der Sohn Gottes bloßer Mensch sei und erst im Verlauf seines Lebens den Namen „Sohn Gottes" erworben habe. Sicher steht die Christologie des vierten Evangeliums im schärfsten Gegensatz zur Irrlehre Cerinths. „Jesus ist der ewige Logos, der ewige Logos ist Jesus: das ist der leuchtende, scharf geschliffene Satz, in dem das vierte Evangelium seinen Inhalt und seinen Glauben kristallisiert hat."[2]

Wie sind die Aloger darauf gekommen, das Evangelium „dem ephesinischen Antipoden des Apostels"[3] zuzuschreiben? Es fehlt bei Epiphanius jede Andeutung, wie sie diese bestimmte Behauptung zu begründen suchten. Ist es glaublich, daß sie dieselbe ohne allen Beweis gelassen haben? Es scheint der Fall gewesen zu sein, denn sonst hätte Epiphanius ihre Gründe sicher nicht mit Stillschweigen übergangen. Man hat über diese Gründe vielfach Vermutungen aufgestellt. Sie hätten im Evangelium Gnostizismus gewittert[4], oder der schwierige

[1] Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 16: Johannes habe sein Evangelium geschrieben „providens blasphemas gnosticorum regulas".

[2] Tillmann, Johannes 35; s. auch Cladder in BZ XIV (1917) 325 ff.

[3] Beyschlag in StKr 1898, 95. [4] Harnack in PRE[3] XIII 310.

Begriff des Wortes Logos, dessen sich Cerinth bediente, hätte sie an ihn als Verfasser denken lassen[1], oder sie hätten in den Eigentümlichkeiten des Evangeliums eine nahe Verwandtschaft mit der cerinthischen Lehre erblickt[2]. — Es ist möglich, daß die Aloger, als sie es taten, beabsichtigten, in einer vagen und allgemeinen Weise dem Evangelium gnostische Tendenzen zu imputieren[3], und daß sie, weil gerade die Gnostiker sich darauf beriefen, Anlaß nahmen, ein so bedenkliches pseudonymes Produkt als Falsifikat Cerinths zu desavouieren. Das vierte Evangelium steht ja in Beziehung zum Gnostizismus, „der Gedankenkreis verrät durchweg die Zeitnähe der Gnosis“[4], so daß wir es nach Keppler[5] ein „Evangelium der Gnosis“ nennen könnten, d. h. „ein Evangelium, welches sich auf dem Boden wahrer christlicher Gnosis, höherer Erkenntnis, christologischer Spekulation hält“. Unter dem Einfluß der Baurschen Schule war früher die Neigung, dem Gnostizismus einen großen Einfluß auf die Gedankenwelt des Evangeliums zuzuschreiben, weit verbreitet, und noch der Züricher Philosoph Kreyenbühl hat das Evangelium als Erzeugnis der antiken Gnosis in Anspruch genommen, wenn er den Gnostiker Menander von Antiochien als Verfasser des „Evangeliums der Wahrheit“ ausgibt und in diesem „ein Agitationsmittel der Gnosis ersten Ranges“[6] erblickt. Aber der Versuch, das Evangelium zu einer häretisch-gnostischen Schrift zu stempeln, ist gänzlich mißlungen. „Es entspricht der Wahrheit wohl viel mehr, wenn man sagt, der Gnostizismus könne durch das Evangelium widerlegt werden, als wenn man annimmt, es sei gegen denselben geschrieben“, bemerkt Schanz[7]. Nur bei Verkennung des Grundzuges und Charakters des Evangeliums konnten die Aloger es Cerinth, wie Kreyenbühl[8] meint, beilegen, gegen dessen Gnostizismus es geradezu Front gemacht hätte. Dafür, daß

---

[1] Michaelis, Einleitung[4] 1546. [2] Döllinger, Hippolytus 305.
[3] Stanton 205. [4] Holtzmann, Einleitung[3] 457; vgl. 113.
[5] Johannesevangelium 11. [6] I 649.
[7] Johannes 41; vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter[2] 539. [8] I 354.

sie es wegen der Lehre vom Logos als Produkt Cerinths ausgaben, fehlt jeglicher Beweis. Die Logosidee hat weder im Anfang noch beim Niedergang des Gnostizismus eine dominierende Rolle gespielt. Die Stellung des Logos in dem vielfältigen gnostischen System war eine sehr verschiedene und von viel weniger Bedeutung als die in der Gedankenwelt der christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts oder in der Christologie der antignostischen Lehrer wie des Irenäus und Hippolyt[1]. Cerinth hat den Terminus λόγος überhaupt nicht gebraucht, und es ist nicht richtig, daß er mit der Logoslehre auf christlichem Boden den Anfang gemacht hat[2]. Nach Hilgenfeld[3] soll bei Cerinth aus dem Urwesen als der ἀρχή alles abgeleiteten Seins (vgl. Iren. 3, 11, 1) zunächst hervorgehen der Eingeborene, dessen Sohn der Logos ist; des Weltschöpfers Sohn ist Jesus. Aber Kunze[4] hat gezeigt, daß Irenäus hier gar nicht von Cerinth, sondern von den Valentinianern spricht. — Dennoch soll die Zuweisung des Evangeliums an Cerinth nicht ganz so grundlos gewesen sein, wie man annimmt[5]. Das Evangelium verschweige die wunderbare Empfängnis und Geburt Jesu, die Zeichen und Wunder bei der Geburt, die ganze Jugendgeschichte, springe vom Logos, der Fleisch geworden, gleich auf die Taufe im Jordan und die Herabkunft des Geistes über. Wenn die „phänomenalen Irrgänge" und die „oft rasend zu nennende Kombinationsgabe"[6] Kreyenbühls bei andern begeisterte

[1] Vgl. Tixeront, Dogmengeschichte I 273 ff. 297 f. 381 f.; Seeberg, Dogmengeschichte I[2] 273 ff. 313 ff.; s. besonders Aall, Geschichte der Logosidee 236 ff. 351 ff. Von der Gnosis bemerkt Aall: „Die Idee vom Logos-Christus erscheint nichts weniger als maßgebend für ihren theologischen Lehrbau" (172).

[2] So Völter, Offenbarung 126.

[3] Ketzergeschichte 412; ZwTh 1890, 19 54. Auch Cladder (255) läßt in Cerinths alexandrinischem System den Logos an die Spitze der Mittelwesen treten, durch welche aus der Materie diese Welt geworden; vgl. BZ XIV (1917) 319 325 f.

[4] Hist. gnost. 60 f.

[5] Vgl. Döllinger, Hippolytus 305; Moffat, Introduction 531.

[6] Holtzmann in ThLz 1906, 48 f.

Bewunderung fanden[1], so brauchte es uns allerdings nicht gerade zu befremden, wenn auch die Aloger hierin die Hand Cerinths zu erkennen glaubten, dem Jesus ein bloßer, von Joseph und Maria natürlich geborener Mensch war, dessen ganze Jugendzeit nur die eines zwar besonders frommen und sittlichen, aber gewöhnlichen Menschen war, der also die ganze Geburts- und Jugendgeschichte Jesu als bedeutungslos oder geradezu erdichtet betrachtete und darum auch die Geschichte Jesu, nämlich die messianische, erst vom Zusammentreffen mit dem Täufer und dem Vorgang bei der Taufe beginnen ließ, oder wenn sie in der Versicherung des Evangelisten, daß die Wandlung des Wassers zu Kana das erste Zeichen, das Jesus wirkte, gewesen, die Absichtlichkeit Cerinths erblickten, der ausdrücken wollte, daß der Zimmermannssohn, bevor der Heilige Geist oder eine Kraft aus der Höhe auf ihn herabgekommen sei und in ihm gewohnt habe, kein Wunder habe vollbringen können. Gewiß, das wäre möglich gewesen, hat ja noch Renan[2] diese Ansicht der Aloger, daß Cerinth der Verfasser des Evangeliums sei, adoptiert mit der Erklärung: „Tout est possible à ces époques ténébreuses“, und auch Holtzmann[3] hält den Schluß des ersten und die Mitte des 2. Jahrhunderts für „eine Periode, worin vieles möglich gewesen ist, was gleich den folgenden Geschlechtern wunderbar erschien“. Aber Epiphanius verrät uns von allem dem nichts; er behandelt in seiner Widerlegung als im Vordertreffen stehend nur die auf der Verschiedenheit beruhende vermeintliche Unvereinbarkeit von Johannesevangelium und Synoptikern, und nur gelegentlich stellt er die Christologie des Evangeliums der häretischen Cerinths entgegen. Sicher konnte Cerinth seine Häresie im Markus-

[1] Siehe Protestantische Monatshefte X, Heft 1.

[2] L'Église chrétienne 53 f. Jacquier (Hist. IV 42) nennt noch Sense (A free enquiry into the origin of the fourth Gospel, London 1899), der behauptet habe, der Verfasser des vierten Evangeliums wäre der Ebionite Cerinth.

[3] Einleitung[3] 464.

evangelium eher begründet finden, wie Cladder[1] trefflich nachweist, und die Gegner hätten hieraus ihre allerdings unrichtigen Schlüsse ziehen können, und gerade dem Markusevangelium hat er, wie wir aus Irenäus Adv. haer. 3, 11, 7 wissen, den Vorzug vor den andern Evangelien gegeben. Auf der Suche nach einem Verfasser wurde der Name des Cerinth wohl nur darum aufgegriffen und ohne den Schatten eines Beweises durch einen einfachen Machtspruch die beiden Johannesschriften auf Konto des verhaßten Häretikers, der zur Zeit des Apostels in Kleinasien gelebt und mit ihm in Beziehung gestanden hatte, gesetzt, um auf diese Weise die Gegner von vornherein zu diskreditieren[2].

Epiphanius führt auch keine Gründe an, weshalb sie die Apokalypse für ein Machwerk gerade Cerinths erklärten. Er spricht gar nicht davon, daß sie sich etwa durch die dem Chiliasmus günstigen Stellen hierzu veranlaßt sahen. Auch finden wir in der Irrlehre Cerinths, wenn wir von der Vorstellung über das tausendjährige Reich absehen, nichts, was ihn als Autor der Apokalypse empfahl, im Gegenteil gar manches, was ihn von der Abfassung des Buches fernrückte. Während z. B. von Cerinth der höchste Gott von dem Schöpfer der Welt unterschieden wurde, ist er dem Apokalyptiker der Schöpfer des Alls durch seinen Willen: 4, 11; 10, 6; 14, 7. Auch von dem Erlöser, wie schon Koerner[3] besonders hervorhob, redet die Offenbarung in einer Weise, wie Cerinth es nie getan haben würde. Aber immerhin ist es möglich[4]: „Ce rôle de faussaire convient à Cérinthe, qui avait sur le règne de mille ans les idées qu'on trouve dans l'Apocalypse; et puisque l'Évangile est censé du même auteur, c'est que Cérinthe aura écrit les deux"; nur aus Epiphanius können wir das nicht beweisen.

---

[1] Unsere Evangelien 226 ff.

[2] Vgl. Bousset, Offenbarung[6] 24; Schmidt, Gespräche Jesu 451.

[3] Diss. § XXVI; zur Christologie s. Allo, L'Apocalypse X.

[4] Loisy, Le quatrième Évangile 19; s. auch Corssen 59.

§ 11. Die Häresie der Aloger.

Fast allgemein wird angenommen, daß die Aloger, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich durch theologische Sondermeinungen sich verleiten ließen, die Echtheit der johanneischen Schriften zu bestreiten. Aber dogmatische Irrtümer und Abweichungen von der kirchlichen Lehre lassen sich aus den Nachrichten, die uns überliefert sind, nicht nachweisen, und wir werden anzunehmen haben, daß wirklich Epiphanius „die Naturhistorie der Ketzer mit einer neuen Spezies bereichert hat“ [1]. Wir werden nicht umhin können, die vorgebrachten, auf Häresie lautenden Anklagen näher zu prüfen, weil aus ihrer Berechtigung sich erst Schlüsse auf ihren Einfluß und ihre Bedeutung überhaupt ziehen lassen.

Epiphanius, der es sonst mit der Orthodoxie so genau nimmt, schreibt n. 4 von ihnen: „Sie scheinen aber das zu glauben, was wir glauben“ (Holl II 251). Ausdrücklich also bestätigt er, abgesehen von dem bei ihnen zu Rügenden, die von ihnen selbst beanspruchte Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit, die ja auch in der Forderung der συμφωνία τῶν βίβλων hervortritt. Epiphanius ist aber im allgemeinen glaubwürdiger, wo er von dem Vorwurf der Ketzerei freispricht, als wo er verketzert [2]. Auch sonst hat er die Rechtgläubigkeit von Häretikern ausdrücklich anerkannt; so sagt er z. B. von den Quartodezimanern Haer. 50, 1: καὶ οὗτοι μὲν πάντα ἔχουσιν ὡς ἡ ἐκκλησία (Holl 244). Hinsichtlich der Aloger ist er seiner Sache nicht ganz sicher. Das Wort „δοκοῦσι“ verrät, daß er keine auf eigener Anschauung beruhende Kenntnis dieser Leute hatte, sondern nur durch andere von ihnen wußte. Aber er hätte sicher sie nicht als Orthodoxe bezeichnet, wenn sie Fundamentalwahrheiten des Christentums, etwa das Dogma von der Gottheit Christi und die Trinität, verworfen, oder wie Harnack [3] will, „die Logoslehre und den johanneischen Logos ausdrücklich

[1] Hug, Einleitung II⁴ 506. [2] Neander, Kirchengeschichte I 1003.
[3] Dogmengeschichte I⁴ 708.

beanstandet", oder wie Hergenröther(-Kirsch)[1] meint, die Gottheit des Heiligen Geistes geleugnet und die Gottheit des Logos bekämpft hätten. Der Zusammenhang, in welchem Epiphanius diese Äußerung über sie vorbringt, verstärkt noch das Argument[2]. Er bekämpft in n. 4 die Meinung, das vierte Evangelium stamme von Cerinth. Dieser habe ja Christus für einen bloßen Menschen gehalten, Johannes aber verkündige, daß er der ewige Logos sei, der vom Himmel herabgekommen und Mensch geworden sei. So werde ihre ganz törichte Anschauung von vornherein widerlegt durch diese Irrlehre Cerinths selbst, denn unbegreiflich wäre doch, wie der Verfasser des Evangeliums die Maske Cerinths sich vorbinde, den er bekämpfe. Im Gegensatz zu Irrtümern, wie Cerinth sie vortrug und verbreitete, „scheinen sie dasselbe zu glauben wie wir". Sie stehen also, wie es ihm scheint, in Gegensatz zu Cerinth und in Übereinstimmung mit Johannes und allen rechtgläubigen Christen, welche die Gottheit Christi anerkennen. Unmöglich konnten sie, so müssen wir folgern, das Evangelium Cerinth zuschreiben, wenn sie dieselbe Irrlehre wie er verteidigten[3]. Man hat bei Erklärung des Satzes die Einschränkung zu machen versucht: sie glauben dasselbe — mit Ausnahme der Logoslehre und der Lehre vom Parakleten[4]. Diese Deutung ist aber, wie schon Döllinger[5] mit Recht hervorgehoben hat, offenbar unzulässig. Denn einmal würde Epiphanius diese Ausnahme sicher erwähnt haben. Sodann ist bei ihm nicht daran zu denken, daß er bei Leugnung der Gottheit Christi oder des Heiligen Geistes noch eine Übereinstimmung (τὰ ἴσα πιστεύειν) mit der Kirche und den übrigen Dogmen irgendwie betont haben sollte: „er wußte zu gut, daß das Dogma der Gottheit Christi der Grund- und Eckstein des gesamten kirchlichen

[1] Kirchengeschichte I[5] 210. [2] Vgl. Hefele, ThQ 1854, 357.
[3] Vgl. Olshausen 257.
[4] So Heinichen 24; Lücke I[2] 50; Schwane, Dogmengeschichte 145; Lepin 217.
[5] Hippolytus 303.

Lehrgebäudes sei, und daß, wenn dieser weggeworfen sei, eine Übereinstimmung in den übrigen wichtigeren Dingen nicht einmal mehr möglich, nur täuschender Schein sein würde“ [1]. Derjenige kann doch wahrhaftig nicht mit den Orthodoxen in der Lehre übereinstimmen, der in einer so wichtigen Lehre, wie die Lehre von der Gottheit Christi ist, und die mit den Lehren von der Dreieinigkeit und andern Hauptwahrheiten der Religion in so unzertrennlicher Verbindung steht, abweichende Meinungen hat. Das λοιπόν (= im übrigen) weist doch nur auf die vorher genannte Verwerfung der Johannesschriften und ihre Zuweisung an Cerinth hin. — Wurm[2], ebenso Corssen[3] möchten δοκεῖν intransitiv fassen = „sich den Anschein geben“, oder auch, da δοκεῖν = „meinen“, „wähnen“, übersetzen: „sie meinen, wähnen, daß sie dasselbe wie wir glauben“, das ist nur ihre Prätension, denn in Wirklichkeit leugnen sie die Gottheit Christi. Diese Deutung paßt keineswegs in den Zusammenhang. Denn gerade weil sie, wie es scheint, den Glauben der Rechtgläubigen an die Gottheit Christi teilen, werden sie — das ist die Argumentation des Epiphanius — dieselbe schon im Prolog des Evangeliums bezeugt (vgl. n. 12) und ihre falsche Anklage gegen dasselbe, als wäre es cerinthisch, widerlegt finden.

Döllinger[4] will auch in den weiteren Worten in n. 4: καὶ δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας, einen Beweis ihrer Rechtgläubigkeit finden. Er übersetzt: „Sie scheinen im übrigen die heilige und göttliche Lehre festzuhalten.“ Die Übersetzung ist strittig. Andere, wie Olshausen, Zahn, Corssen[5], nehmen ἐπιλαμβάνεσθαι in der Bedeutung von „angreifen“, „kritisch in Anspruch nehmen“: „sie scheinen (Corssen: ‚bilden sich ein‘) die heilige und gotterfüllte Lehre (des Johannes) anzugreifen.“ Diese Bedeutung des Verbums läßt sich nicht beanstanden; so kann ἐπιλαμβάνεσθαι auch

[1] Ebd.; vgl. Stanton 203. [2] „Katholik“ 1889 II 196.
[3] A. a. O. 60. [4] A. a. O. 303; vgl. Harnack, PRE[3] XIII 310.
[5] Olshausen 258. Zahn, GK I 248 Anm. Corssen 60.

n. 33 verstanden werden, wo aber die Übersetzung „festhalten" gleich gut ist. Jedoch paßt diese Erklärung ebensowenig in den Zusammenhang wie die Deutung Döllingers und die Übersetzung des Petavius: „Ex quo deinceps sacrosanctam et divinam illius doctrinam redarguunt" (M. 41, 894). Epiphanius nämlich führt in der Fortsetzung der vorigen Stelle Folgendes aus: „Da sie aber die Zuverlässigkeit der aus Gott durch den hl. Johannes uns überlieferten Verkündigung nicht festhalten, so werden sie erfunden werden als solche, die in dem, worüber sie im Irrtum sind, widerlegt werden, wie sie sich rücksichtlich der Erkenntnis der Wahrheit verleiten lassen." Damit wiederholt er nur den früheren Gedanken, daß gerade durch die im vierten Evangelium verkündete Logoslehre ihre Meinung widerlegt werde, dasselbe rühre von Cerinth her. „Und wenn sie wieder nüchtern und verständig werden wollen, werden sie dies erkennen. Denn wir verwerfen nicht die vom Heiligen Geist (gegebenen) Unterweisungen (διδασκαλίας), wenn sie gut und gesichert sind, denn sie behaupten wider sich — nicht möchte ich sagen: gegen die Wahrheit —, daß seine Bücher mit den übrigen Aposteln nicht im Einklang stehen. Und sie scheinen übrigens an der heiligen und göttlichen Unterweisung festzuhalten. Was, heißt es, sagt er? „Im Anfang war das Wort . . ." (Holl 252). Döllinger faßt διδασκαλία in der Bedeutung von „Lehre", und so ist die Stelle für seine Auffassung beweisend. Allein nach dem Zusammenhang und insbesondere nach dem Sinn der unmittelbar vorhergehenden Worte, wo τὰς ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος διδασκαλίας, ἀξιολόγως καὶ ἠσφαλισμένως ἐχούσας die vom Heiligen Geiste gegebenen angesehenen und echten Lehrschriften, wie sie im kirchlichen Kanon enthalten sind, bezeichnen, ist unsere Stelle wohl zu erklären: im übrigen, d. h. mit Ausnahme der johanneischen Bücher, scheinen sie die Heilige Schrift als göttliche anzunehmen, denn sie vergleichen ja die Johannesschriften mit den übrigen Büchern, um Widersprüche zu entdecken. Διδασκαλία ist also nicht mit Zahn zu beschränken auf das Evangelium des Jo-

hannes und dessen Lehre, sondern auf die Heilige Schrift überhaupt und die in ihr enthaltenen Lehren zu beziehen. Unter der „Lehre des Klemens" ist der Klemensbrief, unter der „Lehre des Polykarpus" der Polykarpbrief zu verstehen[1]; Irenäus (Adv. haer. 3, 11, 1) beschreibt das Johannesevangelium mit den Worten: „Sic inchoavit in ea quae est secundum Evangelium doctrina: In principio erat verbum" (M. 7, 880). Die Worte des Epiphanius könnten wir also umschreiben: Wir Katholiken verwerfen keine der vom Heiligen Geist kommenden Lehrschriften, sie, die Aloger, aber verwerfen die johanneischen Schriften, weil sie vermeintlich mit den andern Schriften der Apostel nicht harmonieren; die letzteren, die übrigen heiligen Bücher, scheinen sie unbedenklich anzunehmen. Sofort folgt die Darlegung der Aloger, daß Jo 1, 1 bis 2, 11 in Widerspruch stehe mit der Erzählung der andern Evangelisten. Es wäre auch recht auffallend, wenn Epiphanius so kurz hintereinander betont hätte, daß sie rechtgläubig zu sein scheinen. — Die in Vorschlag gebrachte Übersetzung: „sie scheinen die reine Lehre anzugreifen", würde uns nur in der Annahme bestärken, daß sie rechtgläubige Christen waren. Aber Epiphanius bringt gar keinen Beleg dafür, daß sie an dem eigentlichen Lehrgehalt des Evangeliums Anstoß nahmen. Nicht die Lehre greifen sie an, sondern sie heben, wie er sofort ausführt, nur die harmonistischen Schwierigkeiten hervor, die sie gefunden haben und die sie veranlassen, das Evangelium dem Apostel abzusprechen. Corssen übersetzt: „sie bilden sich ein, die gotterfüllte Lehre (des Johannes) anzugreifen." Aber das wäre ja keine Einbildung ihrerseits gewesen, sondern sie hätten es wirklich getan, wenn sie die johanneischen Schriften verwarfen.

Wiederholt allerdings spricht Epiphanius von der Häresie der Aloger (n. 1 3 33 35; Haer. 54, 1). Aber der schillernde Ausdruck „Häretiker" bezeichnet auch bei ihm nicht einen Mann, der in den Grundwahrheiten der Religion irrt, sondern

[1] Bardenhewer, Geschichte I² 155.

auch einen, der eine Sonderrichtung vertritt. So führt er in dem „Panarion" zahlreiche Häresien der vorchristlichen Zeit an und zählt Haer. 50 auch die Quartodezimaner, welche das Passah an einem andern Tage essen, als die abendländische Kirche gewohnt war, unter die Häretiker, bekennt aber dabei, daß sie in keinem Stück von der Glaubenslehre abweichen. „Der Begriff Häresie", bemerkt Bardenhewer[1], „wurde von Epiphanius nach dem Vorgange Hippolyts auf das Gesamtgebiet der Religionsgeschichte übertragen und zu irgend welcher Abweichung von der Wahrheit verflüchtigt." Auch Filastrius hat eine Reihe von „Ketzereien" aufgeführt, welche bloß in unbedeutenden Nebenmeinungen bestanden, z. B. 104: „de variis linguis haeresis; 107: de Gigantibus tempore Noe: 113: de mundis infinitis haeresis; 102: de terrae motu haeresis."

Doch schon der Name Aloger soll, wie Wurm[2] meint, auf einen Irrtum gerade in der Logoslehre deuten, und Gregory[3] bezeichnet sie auf Grund dieses Namens als „Leute, die gegen den Logos, das Wort, waren" und möchte sie „Unwörter" oder „Keinwörter" nennen. Freilich könnte man auch „Vernunftlose" übersetzen, aber warum sollte Epiphanius gerade diese Irrlehrer so bezeichnen, während doch schließlich jede Irrlehre nach ihm vernunftwidrig ist! Er bemerke ja ausdrücklich, „sie nehmen den Logos nicht an und, gänzlich fern der Verkündigung der Wahrheit stehend, verleugnen sie die Reinheit der Verkündigung" (n. 3, Holl 250); „sie verwerfen das Wort Gottes, den Logos des Vaters, den Johannes verkündigt hat, der vom Himmel herabgestiegen ist und unser Heil hienieden gewirkt hat durch seine Erscheinung im Fleische (n. 28, Holl 299; vgl. n. 17). — Zunächst ist zu bemerken, daß der Name nur eine willkürliche und unpassende Erfindung des Epiphanius ist. „On aurait tort de conclure de ce calembourg que ces opposants en voulaient à la théorie elle-même du Logos ou

[1] Geschichte III 298. Zu dem Begriff Häretiker bei den Alten s. Suicer, Thesaur. eccles. I 121; vgl. Walch I 4.

[2] „Katholik" 1889 II 194. [3] Einleitung 241.

que du moins ils faisaient porter sur cette théorie le principal de leur polémique“ [1]. Epiphanius sagt freilich, daß sie den von Johannes verkündigten Logos nicht annehmen: „ἐπεὶ οὖν τὸν Λόγον . . . οὐ δέχονται (n. 3). Allein dies ἐπεί ist durch nichts anderes motiviert, als durch die Verwerfung des Evangeliums. Daraus folgert er, daß sie wohl den Logos nicht annehmen möchten, den er unter dem Eindruck der dogmatischen Kämpfe seiner Zeit vor allem in dem Evangelium verkündigt fand [2]. „Wer das Logosevangelium nicht annimmt, hat auch keinen Logos, weder als Gegenstand des Glaubens noch als Eigenschaft. Er ist ein Mann ohne den Christus-Logos und ohne Vernunft“ [3]. Wenn er dann fortfährt: „Gänzlich also fremd (ἀλλότριοι) der Verkündigung der Wahrheit, leugnen sie die Reinheit der Verkündigung“, so erklärt er sofort die Ausdrucksweise durch den Zusatz: „Sie nehmen weder das Evangelium noch die Apokalypse an“, dahin, daß sie die heiligen Bücher, welche als echt bewiesen werden können, ablehnen [4]. Auch n. 17 u. 18 ist der Satz: „Sie verwerfen das Wort Gottes, das Johannes gepredigt, das Wort des Vaters, das vom Himmel herabgekommen ist“, doch eine bloße Folgerung aus ihrer Verwerfung des Evangeliums. Freilich ist es wahr, wer die Echtheit des Evangeliums leugnet, der leugnet auch die Gottheit Christi, insofern sie in diesem Evangelium vorgetragen wird. Aber daraus folgt nicht, daß er diese Lehre überhaupt bestreitet, wenn sie in andern echten neutestamentlichen Büchern enthalten ist. Das will wohl Epiphanius ausdrücken, wenn er diesen Irrtum, daß sie den Logos verwerfen durch λόγον τὸν διὰ Ἰωάννου κηρυχθέντα (n. 28; vgl. n. 17; τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, n. 3) auf das Evangelium beschränkt. Er nennt sie also Aloger, nicht weil sie den Logos, sondern weil sie das Evangelium verwerfen, das er unter dem Eindruck der

[1] Labriolle, Crise 191, n. 3; vgl. Stanton 203, n. 4.
[2] Siehe Olshausen 255.
[3] Zahn, GK I 247; vgl. Stanton 203.
[4] Siehe Heinichen 21 A. 20.

dogmatischen Kämpfe seinerzeit vor allem als die Predigt von dem ewigen Logos betrachtete[1].

Daß sie an der Logoslehre Anstoß nehmen, könnte vielleicht aus n. 4 gefolgert werden, wo Epiphanius sie also redend einzuführen scheint: „Was spricht er, sagt er: Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott . . . und: der Logos ward Fleisch . . .?" Aber die folgenden Stellen, die er aus dem Evangelium anführt: Johannes legte Zeugnis ab und rief laut . . . 1, 15 29, und weiter 1, 38 43; 2, 1, wie seine ganze Widerlegung, die sich anschließt, zeigen denn doch, daß es sich für ihn nur um die ἀκολουθία handelt, nicht um die διδασκαλία. Epiphanius hält ihnen wohl vor, daß sie den Logos nicht annehmen, aber nie, daß sie das Dogma von der Gottheit Jesu bestreiten oder von ihm eine allzu niedrige Vorstellung haben. Er hätte es sicher nicht unterlassen, das Dogma von der Gottheit Christi besonders zu betonen, wenn die Aloger es geleugnet hätten. Nicht ihren Widerspruch gegen die Logoslehre[2], sondern den gegen das vierte Evangelium begründeten sie biblisch, d. h. durch die Vergleichung desselben mit den Synoptikern. Immer aufs neue bringt deshalb Epiphanius in ermüdender Breite die Darstellung des Johannes in Harmonie mit den Berichten der Synoptiker und wird nicht müde, die Übereinstimmung immer wieder hervorzuheben (vgl. n. 16 18 19 21 30).

Daß die Aloger gegen den Prolog als solchen, den sie für unverständlich oder gar für cerinthisch gehalten, einen Vorwurf erhoben hätten, den Epiphanius in n. 4 und n. 12 beseitige, wie Hefele und vor ihm schon Heinichen[3] annimmt, ist nicht richtig. Epiphanius führt in n. 12 den Apostel redend ein: „Wohin irrt ihr, Cerinth, Ebion und ihr andern? Es ist nicht so, wie ihr glaubt . . .", und läßt ihn kurz den tiefern Sinn des Prologs auseinanderlegen. Er läßt den Evangelisten

[1] Zahn, GK I 250 f.

[2] So Harnack, Das Neue Testament um 200 S. 66; s. dagegen Stanton 204.

[3] Hefele a. a. O. 359. Heinichen 434.

diejenigen nennen, gegen die er der Tradition nach das Evangelium schrieb, womit die späteren Aloger von selbst ausgeschlossen sind. Weder hier noch anderswo stellt er sie mit Cerinth, Ebion, Kleobius ... auf dieselbe Stufe oder sagt, daß sie die häretische Auffassung dieser sich angeeignet und die Gottheit Christi geleugnet hätten. In der weitschichtigen Erörterung über die Einwürfe gegen das Evangelium kann er längere Diatriben gegen Cerinth und Ebion nicht unterdrücken (n. 7 10 12 18 20), und kräftig verteidigt er die orthodoxe Lehre gegen ihre Ketzereien, aber die Aloger werden hier mit keiner Silbe gestreift. Er betrachtet solche Digressionen als völlig fremdartig und nicht zur Sache der Aloger gehörig und leitet immer nach solchen Abschweifungen mit Formeln wie πλὴν ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐλεύσομαι (n. 12; vgl. 31) auf den Gegenstand zurück oder verweist auf eine Erörterung an anderer Stelle (n. 10). „So etwas war nicht denkbar", urteilt Olshausen[1], „wenn die Aloger selbst Feinde der Gottheit Christi gewesen wären, da hätte dies sehr zur Sache gehört."

Auch die Polemik in n. 10 u. 11 ist gar nicht gegen die Aloger gerichtet[2], sondern gegen die Irrlehrer, welche die übernatürliche Geburt Jesu bestritten und ihn für den natürlich erzeugten Sohn Josephs und Marias gehalten hatten. Überhaupt berechtigt nichts zu der Vermutung, daß sie etwa die jungfräuliche Geburt des Herrn leugneten, im Gegenteil, da sie die drei ersten Evangelien annahmen, mußten sie auch die übernatürliche Empfängnis vom Heiligen Geiste anerkennen.

Man will aber doch bei Epiphanius noch andere Stellen aufweisen, wo er ihnen christologische Irrtümer vorhalten soll. Die Häresien, so heißt es in n. 21 in einem Zusammenhang, der direkt gegen die Aloger gerichtet sein soll, erklären den Sohn für geringer als den Vater und setzen daher am Johannesevangelium gerade dies aus, daß Christus sich hier (Jo 5, 18) dem Vater gleichstelle: ἴσον γὰρ [φασίν] ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ

[1] A. a. O. 257. [2] So Lipsius 102 f. 112.

λέγει τὸ εὐαγγέλιον (Holl 283)[1]. Aber Epiphanius spricht doch hier gar nicht von den Alogern, sondern von jenen Häresien, die den Sohn für geringer als den Vater erklären (πῶς οὖν οὐ καταγνωστέαι αἱ αἱρέσεις ἐλλιπῆ ποιοῦσαι τὸν υἱὸν πρὸς τὸν πατέρα;). Diese, welche dem Sohne die ihm gebührende Würde nicht zuerkennen wollen, werden durch die Bemerkung Jo 5, 18 widerlegt; keineswegs haben die Aloger obige Worte im Tone des Vorwurfs gegen das Evangelium gerichtet, wie Corssen meint. Das Subjekt zu φασίν sind nicht die Häretiker, sondern die Juden, die Jesus nur noch eifriger nach dem Leben trachteten, weil er sich Gott gleichstellte. Aber selbst wenn man mit Zahn die Aloger als Subjekt von φασίν und λέγουσι fassen würde, wäre mit keiner Silbe angedeutet, daß sie die Lehren, zu deren Bekämpfung Johannes sein Evangelium geschrieben haben soll, zu den ihrigen gemacht hätten.

Die Hauptstelle aber soll sich in n. 18 finden. Jedoch hier wird gleichfalls gar nicht von den Alogern gesprochen, sondern gesagt, Johannes habe sein Evangelium verfaßt, um denen entgegenzutreten, welche die Präexistenz Jesu und die wunderbare Geburt leugneten und behaupteten, er sei erst im Laufe der Zeit, bei der Taufe, zum Sohn Gottes und Messias gemacht worden. Auch hier meint er diejenigen, gegen welche Johannes nach der Tradition sein Evangelium schrieb, womit die späteren Aloger von selbst ausgeschlossen sind[2]. Die Schlußworte: λέγουσι δὲ τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἀδιάθετον εἶναι, meinen wohl die Aloger, welche wegen der beobachteten Differenzen das Evangelium beiseite stellen; unmittelbar vorher aber hat Epiphanius gerade betont, daß Johannes sich angelegen sein ließ, zu berichten τῶν ἐπουρανίων τὴν ἄνωθεν οἰκονομίαν (n. 18, Holl 275; vgl. n. 19). Auch Harnack[3] wollte in n. 18 finden, daß sie, ohne selbst die Formel ψιλὸς ἄνθρωπος zu gebrauchen, eine

[1] Vgl. Zahn, GK I 250 Anm.; Corssen 62.

[2] Zahn, GK I 249 f. A. 3.

[3] Dogmengeschichte I² 619, I³ 662; vgl. Corssen 47 ff.; Bauer, Leben Jesu 149 A. 2; D'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 105.

προκοπή des bei der Taufe zum Sohne Gottes eingesetzten Christus angenommen hätten, da ihnen auf Grund von Mk Kap. 1 die Ausstattung Jesu bei der Taufe von entscheidender Bedeutung gewesen sei. Aber zu solcher Behauptung bietet der Text des Epiphanius gar keinen Anhalt. An anderer Stelle[1] zweifelt auch Harnack, ob die in n. 18 genannten Häretiker unsere Aloger seien.

Auf die Aloger und die ihnen ähnlich sind (οἱ ὅμοιοι τούτοις) möchte Epiphanius in n. 3 allerdings die Worte 1 Jo 2, 18 angewendet wissen: „Es ist die letzte Stunde, und ihr hörtet, daß der Antichrist kommt, und, siehe, jetzt sind viele Antichristen", aber doch nur, wie die Begründung lautet, „weil sie nicht die vom hl. Johannes verkündigten Schriften annehmen".

Endlich weist man hin auf die Äußerung des Epiphanius in Haer. 54, 1 über den Gerber Theodotus: „Hierauf stand ein gewisser Theodot auf, ein Abkömmling (ἀπόσπασμα ὑπάρχων) der vorerwähnten Ketzerei der Aloger, die das Evangelium des Johannes und den Gott, der zufolge desselben am Anfang ist und Logos genannt wird, und seine Apokalypse verwirft" (Holl 317). Theodot ist der Erfinder, Führer und Vater des gottesleugnerischen Abfalls, d. h. des dynamischen Monarchianismus oder vielmehr Adoptianismus, der aus Jesus Christus nicht einen natürlichen, sondern einen aus Gnade angenommenen Sohn Gottes machte[2]. Somit hielt man vielfach die Aloger für eine mit den Thedotianern aufs engste verwandte Partei[3], ja für den „Hauptstamm der ersten Klasse der Antitrinitarier", deren Nebensprößlinge die Theodotianer seien[4]. Manche, wie Augusti[5] schieden nicht genauer die Aloger von den Anhängern Theodots und nannten Praxeas und Artemas vorzugsweise Aloger. — Zunächst könnte Epiphanius sich durch

[1] PRE[3] XIII 310. [2] Siehe Tixeront I 365.

[3] So Neander I 1005; Lipsius, Quellen 105; Harnack, Das Neue Testament um 200 S. 65; PRE[3] XIII 312; Sanday 64; Corssen 70 f.

[4] Schwane, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] I 973.

[5] Dogmengeschichte 36; Denkwürdigkeiten III 25 f.; V 474.

den täuschenden Schein einer Ähnlichkeit dazu haben verleiten lassen, einen historischen Zusammenhang anzunehmen, wo keiner stattfand. Ohnehin lieben es ja die Häresiologen, durch Einbeziehung neuer Ketzereien unter bereits bestehende, bekannte und „verdammte", die ersteren zu charakterisieren und damit einen Beweis ihrer Verkehrtheit und Schlechtigkeit zu liefern. Aber jene Ausdrücke besagen doch nur, daß die Theodotianer gleichzeitig mit den andern Sekten waren, die Epiphanius zuletzt behandelt hatte, wie die folgenden Worte andeuten, daß Theodot war συγγενόμενός τε καὶ συνυπάρξας καὶ κατὰ τὸν χρόνον αὐτὰς διαδεξάμενος (Holl 317). Harnack[1] selbst hat ja darauf aufmerksam gemacht, daß man nur das „Panarion" aufzuschlagen brauche, um zu ersehen, wie ein Häretiker zu dem Schüler desjenigen Häretikers gestempelt wird, dessen Name in dem Ketzerverzeichnis dem seinigen vorherging; so sind z. B. Haer. 55, 1 die Melchisedekianer ἀποσπασθέντες τάχα ἀπὸ τῶν Θεοδοτιανῶν καλουμένων, und 56, 1: Τούτοις καθεξῆς συνέπεται Βαρδησιάνης τις (Holl 324 338).

Da jedoch Epiphanius eigens hervorhebt, Theodot sei ein Ableger der „unvernünftigen Häresie" gewesen, welche das Johannesevangelium leugnete . . ., so mag er wirklich gemeint haben, daß sie „den in ihm von Anfang seienden Logosgott zurückweisen" und somit an eine Verbindung des Theodot mit ihnen gedacht haben[2], wie er ja auch von den Theodotianern dieselbe nüchtern-kritische Methode der Bibelkritik wie bei den Alogern zu berichten hat[3]. Er könnte sich durch den täuschenden Schein einer Ähnlichkeit dazu haben verleiten lassen, einen historischen Zusammenhang anzunehmen, wo keiner stattfindet[4]. Daraus folgt aber nicht, daß Epiphanius seine Aloger schildert als Theodotianer, als Vertreter der Lehre von Christus als einem bloßen Menschen, wenn er sie mit dem Logosevangelium zugleich den Logos verleugnen läßt. Dazu kommt, daß den

[1] Historische Zeitschrift 1874, 224.
[2] Vgl. Stanton 204 n.
[3] Harnack, Dogmengeschichte I[4] 710.
[4] Schwegler, Montanismus 271 f.

Theodotianern nirgends der Vorwurf gemacht wird, sie hätten ein Buch des Neuen Testaments verworfen, und Epiphanius selbst erwähnt (Haer. 54, 1), daß Theodot sich für seine Christologie auf das Johannesevangelium (8, 40) berufen hat. Es ist demnach gar nicht nötig, mit Döllinger[1] die Worte des Epiphanius dahin abzuschwächen, daß die Aloger durch ihre Verwerfung des vierten Evangeliums dem Theodotus den Weg gebahnt hätten, indem sie das stärkste Bollwerk des Dogmas von der Gottheit Christi niederwarfen. Eusebius (Hist. eccl. 5, 28, 6) nennt nach dem Verfasser des „Kleinen Labyrinths" Theodot ausdrücklich „den Urheber und Vater dieses gottesleugnerischen Abfalls"; er sei der erste gewesen, der Christus für einen bloßen Menschen ausgegeben habe (ed. Schwartz 216). Damit fällt aber der Hauptgrund, wodurch Epiphanius die Aloger mit einem Schein von Wahrheit zu Gegnern der Gottheit Christi machen konnte. Theodot hat nichts mit ihnen gemein, sondern war selber der Erfinder seiner abweichenden Meinung von Christus, so wie er auch in seinen persönlichen Umständen die Veranlassung dazu hatte.

Von antignostischem Interesse und adoptianischer Christologie, von Opposition gegen die Lehre von der Gottheit Christi und des Heiligen Geistes haben wir bei den Alogern des Epiphanius nichts wahrnehmen können. „All this is imaginary."[2] Alle ihre Einwände gegen die Johannesschriften lassen nicht eine Opposition gegen die in diesen vorgetragenen Lehren erkennen. Recht auffallend ist, wenn Harnack, Schmiedel, Corssen[3] nicht aufhören, ihre Kirchlichkeit zu rühmen: sie wären „gut katholische Christen" gewesen, die übereinstimmten mit der großen Kirche in der Regel des Glaubens, die eine

[1] Hippolytus 304. Gegen Corssen, der das Zitat Jo 8, 40 ironisch verstehen will, s. Camerlynck 175: „Contextus huic interpretationi minime favet."

[2] Stanton 204 Anm.

[3] Harnack, Das Neue Testament um 200 S. 59 67. Schmiedel, Evangelium, Briefe und Offenbarung 25. Corssen 59.

„gut kirchliche Richtung" hatten. Solche Sprache ist denn doch nicht erlaubt. Die Lobpreisung beruht auf der ungeheuerlichen Annahme, der Monarchianismus, den auch die Aloger bekannt hätten, sei während des ersten Drittels des 3. Jahrhunderts in Rom die „offizielle Lehre" gewesen. Stanton[1] fällt deshalb über Harnacks Darstellung das Urteil: „The truth of a historical picture is destroyed." Für Epiphanius wie für Hippolyt war jeder, der etwas wider die γραφαί lehrte oder gar anerkannte Schriften in der Kirche verwarf, ein Häretiker, wenn er auch keiner von der Kirche separierten Sekte angehörte[2].

§ 12. Die Quellen des Epiphanius in Haer. 51.

Es ist unerläßlich, den Ursprung und Wert der Angaben des Epiphanius über die Aloger genauer festzustellen. Wir wissen, daß er für sein umfangreiches Werk eine Unzahl an schriftlichen Vorlagen und mündlichen Mitteilungen verwertet hat. Am Anfang des „Panarion" hat er selbst die Methode, die er in seiner Darstellung zu befolgen gedachte, gekennzeichnet. Er werde, so erklärt er, seine Aufschlüsse entnehmen der φιλομαθία, d. i. dem gelehrten Studium der geschriebenen Dokumente, den Nachrichten, die er durch mündliche Kunde erhalten und gesammelt habe, endlich der direkten und persönlichen Erfahrung (1, 1, 2; Holl I 55). Aber „hinter dem Fleiß des Materialiensammlers ist die Zuverlässigkeit des Berichterstatters weit zurückgeblieben; vielfach legt er eine große Kritiklosigkeit an den Tag"[3]. Oft hat er sich Mißverständnisse zuschulden kommen lassen, Zusammengehöriges getrennt, Einheitliches verdoppelt, oft auch auf eigene Faust den überkommenen Stoff erweitert und ausgeschmückt. „Wer noch daran zweifeln wollte, daß ausgebreitete Gelehrsamkeit sich in demselben Geiste mit

[1] A. a. O. 210, n. 1.

[2] Vgl. Kattenbusch, Apostol. Symbol II 359 f. Anm.

[3] Bardenhewer, Patrologie[3] 290; vgl. desselben Geschichte III 295.

wirklicher Mittelmäßigkeit in der Erkenntnis und eigensinnigster Parteinahme verbinden kann, dem könnte man Epiphanius als wohlgelungenes Muster dieser unerfreulichen Mischung vorführen "[1] Er arbeitete mit dem mangelnden geschichtlichen Sinn und der ungenügenden Kritik seiner Zeit. Aber gerade diese Unfähigkeit, das überkommene Material selbständig zu bearbeiten, ermöglicht einen gewissen Einblick in die von ihm verwerteten Quellen[2].

Fassen wir noch einmal kurz den Inhalt seiner Ausführungen über die Aloger zusammen. Sie verwerfen das vierte Evangelium und die Offenbarung, leugnen, daß Johannes ihr Verfasser sei und schreiben sie dem Häretiker Cerinth zu (n. 3). Im übrigen denken sie wie die Katholiken (n. 4). Ihre kritische Methode bei Ablehnung des Evangeliums war folgende: sie behaupteten, es sei oft im Widerspruch mit den Schriften der andern Evangelisten, und suchten gerade diese Widersprüche hervorzukehren. Von n. 3 ab beginnt Epiphanius eine lange Widerlegung, die er bis n. 31 inklusive fortsetzt. Er sucht im allgemeinen begreiflich zu machen die wahre zweckmäßige Einrichtung der vier Evangelien, die Beziehung, die sie verbindet, die eigenen Absichten und Zwecke jedes ihrer Verfasser. Dann geht er in n. 33 f. über zu den Einwänden, die sie gegen die Apokalypse formuliert haben, um dieselbe lächerlich zu machen und ihr jeden Erbauungswert zu nehmen. Auch diese widerlegt er und schließt mit dem Vorwurf, die Aloger wollten nicht Charismen in der heiligen Kirche annehmen und lästerten den Heiligen Geist, der in den Schriften der Apostel zu uns rede (n. 35).

Er zeigt sich, wie wir sehen, über die Ansichten der Leute zwar nicht sehr vollständig, aber in allem, was er mitteilt, gut unterrichtet und erwähnt eine Reihe sehr spezieller Ein-

[1] Labriolle, Sources S. xxxi; vgl. Holl, ed. I Vorwort S. vii. Kreyenbühl (I 6) spricht sogar von dem „einfältigen Epiphanius"; Zahn (Lukas 751) rechnet ihn unter die „geborenen Wirrköpfe".

[2] Siehe Bonwetsch, PRE V[3] 420.

wendungen gegen die Glaubwürdigkeit beider Schriften, welche trotz ihres fragmentarischen Charakters uns einen ziemlich sichern Einblick in die Art und Weise der an den Schriften geübten Kritik gestatten. Damit fällt die Vermutung Volkmars[1], die Aloger verdankten ihre Entstehung nur der verworrenen Phantasie des Epiphanius, welcher zwei ganz verschiedene Parteien, nämlich die Widersacher des Johannesevangeliums bei Irenäus und jene der Apokalypse bei Eusebius, als Gegner desselben Johannes zusammengemengt und im Anschluß an Irenäus und Eusebius seine apologetische Abhandlung unter dem einen Titel zusammengebracht habe, so daß die ganze Partei als solche oder bloß der Name eine Fiktion des „Ketzermachers" sei, dessen Tendenz bekanntlich dahin gehe, die Häresien zu vervielfältigen und zu steigern. Es ist doch nichts als „unkritische Willkür", das ausdrückliche und durch so viele spezielle Angaben belegte Zeugnis des Epiphanius darüber verwerfen zu wollen, daß ein und dieselbe Partei sowohl dem Evangelium als der Apokalypse ihre Anerkennung versagt habe.

Woher hat Epiphanius seine Nachrichten über die Aloger geschöpft? In Haer. 31, 33. 3 (Holl I 435) beruft er sich auf die Leistungen des Klemens von Alexandrien, des Irenäus und Hippolyt, die durch Widerlegungen der Valentinianer das Nötige reichlich getan und ihn der Mühe überhoben hätten, sich damit näher zu befassen. Schon dieser Hinweis macht es wahrscheinlich, daß er dabei an das Syntagma und nicht an die Philosophumena Hippolyts dachte, die er nicht gekannt zu haben scheint[2]. Nach den Untersuchungen von Lipsius, der zum ersten Male den Versuch gemacht hat, die verschiedenen Ketzerkataloge der Väter in umfassender Weise kritisch zu untersuchen und ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis näher zu bestimmen, kann wohl als erwiesen angesehen werden, daß das verloren gegangene Syntagma Hippolyts gegen 32 Häresien

[1] Hippolytus 133 Anm. [2] Siehe dazu Lipsius, Quellenkritik 27.

(von Dositheus bis Noët) dem „Panarion" des Epiphanius, dem „Liber de haeresibus" des Filastrius und des Ps.-Tertullian in den Partien, in welchen sie übereinstimmen, zu Grunde gelegen hat. Diese Häresiologen benützten dieselbe Grundschrift, deren verblichene Züge in den einzelnen Relationen noch nachzuweisen sind[1].

In Bezug auf die Nachrichten des Epiphanius über die Aloger fällt es zunächst auf, daß Ps.-Tertullian, der sonst die Grundschrift, ohne Erweiterungen und Zusätze zu machen, einfach ausschreibt und exzerpiert, hier versagt; er gibt keinerlei Kunde über die Sekte. Der Verfasser dieser Schrift hat in Rom, nach Lipsius[2] wahrscheinlich noch unter Zephyrin, eine Bearbeitung der Grundschrift gefertigt und dabei noch über die neuesten Ketzereien angegeben, was er aus eigener Anschauung und Erfahrung wußte; Bardenhewer hingegen denkt an Viktorin von Pettau († 303) als Verfasser[3]. Lipsius[4] neigte der Ansicht zu, daß Epiphanius ebenso wie Filastrius aus der mündlichen Kunde ihrer Zeit geschöpft haben, und suchte auch die Unabhängigkeit des letzteren vom Bericht des ersteren zu erweisen: die Annahme einer direkten Benützung verbiete sich schon aus chronologischen Gründen (S. 29—32). Harnack[5] stimmte letzterer Auffassung bezüglich der Unabhängigkeit bei, suchte jedoch zu beweisen, daß die für beide Berichterstatter über die Aloger gemeinsame Quelle gerade die von beiden auch sonst benützte Grundschrift, das Syntagma, gewesen sei. Auch Zahn[6] pflichtete dieser Ansicht bei; die

[1] Vgl. Harnack, Historische Zeitschrift 1874, 143—226; Zahn, GK I 223; Hilgenfeld, Ketzergeschichte 14 58; Kunze 45; Bardenhewer, Patrologie[3] 187; Geschichte II 512; Voigt 12; D'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 71 ff.; Labriolle, Sources S. LXXX ff.

[2] Quellenkritik 33 f.; Quellen 140. Harnack, Chronologie II 431. Labriolle, Sources S. LXXX ff.

[3] Patrologie[3] 166; Geschichte II 385 598; zu Platanows Forschung s. Harnack, ThLz 1877, 602.

[4] Quellenkritik 233; vgl. 27.

[5] Historische Zeitschrift 1874, 166 ff.; vgl. Ladeuze 56 59.

[6] GK I 223.

sachliche Übereinstimmung zwischen beiden sei eine derartige, daß kaum zu bezweifeln sei, beide Häresiologen hätten auch hier aus derselben Quelle geschöpft, von deren gemeinsamer Benützung alle übrigen Übereinstimmungen zwischen ihnen herrührten, aus Hippolyts Schrift gegen die 32 Häresien. Schon Lipsius[1] hatte im Jahre 1875 nicht mit Unrecht gewichtige Bedenken gegen diese Ansicht erhoben. Die sachliche Übereinstimmung nämlich, die Harnack und Zahn stark betonen, beschränkt sich in Wirklichkeit auf die Nachricht, es habe Leute gegeben, welche das Evangelium und die Offenbarung dem Apostel Johannes absprachen und dem Häretiker Cerinth zuschrieben. Filastrius hat von der ganzen Partei keine so gründliche Kenntnis wie sein gelehrter Zeitgenosse; von all dem Detail, welches Epiphanius bietet, findet sich bei ihm gar nichts. Das, worin beide übereinstimmen, ist nur das Allgemeinste und kann für literarische Abhängigkeit gar nichts beweisen.

Filastrius hat sich mit einem dürftigen Referat aus Epiphanius begnügt, wie schon die einfache Gegenüberstellung einzelner Sätze beider zeigt:

Filastrius	Epiphanius
qui evangelium cata Ioannem et Apocalypsim ipsius non accipiunt	n. 3: οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται οὔτε τὴν αὐτοῦ Ἀποκάλυψιν
ut etiam Cerinthi illius haeretici esse (scil. evangelium) audeant dicere Apocalypsim ipsius itidem non beati Ioannis evangelistae et apostoli, sed Cerinthi haeretici	λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου ἀλλὰ Κηρίνθου
et cum non intellegunt virtutem scripturae	n. 17: μὴ νοοῦντες γὰρ τὴν δύναμιν τῶν εὐαγγελίων

[1] Quellen 95.

Aber gerade letztere Berührung soll nach Zahn[1] dartun, daß beide auf Hippolyt zurückgehen. Epiphanius habe nämlich die Worte seiner Vorlage gar nicht verstanden; Hippolyt habe an Mt 22, 29 (Mk 12, 24) anspielen wollen und damit zu verstehen gegeben, daß diese Leute als Gegner der Weissagung und Leugner der Christenhoffnung den Sadduzäern gleichen. Dieselbe Bibelstelle hat Filastrius unmittelbar vorher in dem Artikel über die Chiliasten (Haer. 59) förmlich zitiert. Zahn wird aber keinen Beifall für diese Beweisführung finden. Die Antwort des Herrn an die Sadduzäer Mt 22, 29 lautet: „Ihr seid im Irrtum, weil ihr nicht die Schriften kennt noch die Macht Gottes"; sie galt ihrem doppelten Bedenken, daß erstens die Lehre von der Auferstehung in der Heiligen Schrift nicht enthalten sei, und zweitens die Auferstehung entweder in grob sinnlicher Weise aufgefaßt oder geleugnet werden müßte. Bei Epiphanius, und sicher auch in seiner Quelle, ist weder von Weissagungen noch Christenhoffnung die Rede. Er sagt nur: Diese Leute, welche die Kraft der Evangelien nicht kennen, sagen: wie haben die andern Evangelien gesagt, daß Jesus von Herodes nach Ägypten geflohen? (n. 17, Holl 274.) Der Text ist zudem unsicher. Die Berührung des Filastrius mit dem Text des Epiphanius ist doch eine sehr allgemeine; es konnten die Ausdrücke sich ihm selbst aufdrängen, ohne daß er jene Stelle bei Epiphanius gelesen hatte. Daß deshalb für beide eine gemeinsame Vorlage anzunehmen sei, kann nicht geschlossen werden; vgl. n. 9: οὐκ οἴδασιν . . . τοῦ ἁγίου πνεύματος δύναμιν (Holl 259). Filastrius zeigt sich also hier wie auch sonst unmittelbar vom Bericht des Epiphanius abhängig.

Harnack macht für seine Vermutung auch die Einreihung und die gleiche Ordnung bei beiden Häresiologen geltend. Aber die Anordnung ist keineswegs die gleiche. Die Reihenfolge der drei Ketzerkataloge ist folgende:

[1] GK I 248 A. 1.

Epiphanius	Filastrius	Ps.-Tertullian
46 Tatian 47 Enkratiten	48 Tatian	Tatian
48 Montanisten	49 Montanisten	Montanisten
49 Quintillianer		
50 Quartodezimaner	58 Quartodezimaner	Quartodezimaner
51 Aloger	59 Chiliasten	
52 Adamianer	60 Aloger	
53 Sampsäer		
54 Theodotianer	50 Theodotianer	
55 Melchisedekianer	52 Melchisedekianer	

Die Aloger finden sich bei Epiphanius unmittelbar hinter den Parteien der Quintillianer und Quartodezimaner: Filastrius dagegen hat sie in einen Abschnitt (54—64) verwiesen, welcher eine Art Nachlese zu den in der Grundschrift behandelten vornicänischen Ketzereien bildet, und sie von den Quartodezimanern durch Chilionaten getrennt. Das spricht auch gegen Zahns Vermutung, daß in der Grundschrift vom rohen Chiliasmus der Montanisten und von seinem äußersten Gegensatz, der Verwerfung aller Weissagung durch die Aloger, hintereinander geredet und dasselbe Wort (Mt 22, 29) gegen beide angewandt war. Selbständig hat Filastrius zu dem von Epiphanius Berichteten als Charakterisierung Cerinths hinzugefügt: „qui tunc ab apostolis beatis haereticus manifestatus abiectus est ab ecclesia". Aber dies ist nur seine eigene Darstellung des Cerinth c. 36, nach der er zu den Judenchristen (Apg 15, 1) gehörte [1].

Am schwerwiegendsten jedoch ist der Umstand, daß weder Ps.-Tertullian noch Hippolyt in den Philosophumena diese Partei der Aloger erwähnen. Eine Abweichung des ersteren von der Ketzerliste der Grundschrift kann sonst nirgends nachgewiesen werden: er gibt die Grundschrift treu wieder. Lipsius glaubt dieses Schweigen Ps.-Tertullians erklären zu können. Er findet

[1] Siehe C. Schmidt, Gespräche Jesu 448 f.

es auffällig, daß Filastrius den Monarchianismus der Aloger überhaupt nicht berührt, Epiphanius dagegen denselben immer nur beiläufig erwähnt, während er den des Theodot ausführlich bekämpft[1]. Er möchte deshalb annehmen, daß die Aloger in der Grundschrift mit Theodot unter einer Rubrik zusammengefaßt waren; so sei erklärt, wie Ps.-Tertullian die Aloger übergangen, ebenso das Schweigen des Filastrius, und daß Filastrius innerhalb des Rahmens der Grundschrift keine Rubrik für sie hat. Für Epiphanius aber sei es ganz charakteristisch, daß er hier eine Rubrik in zwei zerlege. — Alles das ist aber nicht haltbar. Die Voraussetzung, daß die Aloger Monarchianer waren, ist nicht zutreffend und die Beziehung zu Theodot nicht bewiesen. Lipsius selbst hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Grundschrift, wenn sie wirklich die Aloger und Theodot in eine Rubrik zusammenfaßte, den ersteren verhältnismäßig nur wenige Worte kann gewidmet haben. Dazu ist aber des Epiphanius Darstellung viel zu breit angelegt, und namentlich will es kaum glaublich erscheinen, daß die zum guten Teil wohl aus der Quelle geschöpften Erörterungen über die Harmonie der Evangelien einem häresiologischen Werke von der Art des Syntagma entnommen sein sollten. Die Bestreitung ist zu weitläufig angelegt, als daß sie in dem kleinen von Photius beschriebenen Buche hätte Platz haben können. Denn dieser charakterisiert Bibl. cod. 121 das Syntagma als ein Büchlein (βιβλιδάριον). Allerdings ist an sich dieser Ausdruck nicht zu sehr zu pressen; diese Deminutiva waren in den geläufigen Sprachgebrauch übergegangen[2]. Aber Hippolyt selbst sagt in der Vorrede zu den Philosophumena, daß er in seinem vor geraumer Zeit verfaßten antihäretischen Werke die Systeme der Häretiker kurz (μετρίως) dargestellt habe: es sei ihm vor allem darauf angekommen, sie ἀδρομερῶς in den Hauptpunkten zu widerlegen[3]. Es war diese Schrift jedenfalls im Vergleich

[1] Quellenkritik 112 f.

[2] Siehe Dräseke in ZwTh XLVI (1903) 73; Rolffs, Urkunden 156.

[3] Döllinger, Hippolytus 21. Bardenhewer, Geschichte II 512.

mit der großen in zehn Bücher geteilten Häresiologie nur eine sehr „summarische Ketzerbestreitung“ [1]. Kunze [2] reduziert das Büchlein auf den bescheidenen Umfang des Ps.-Tertullian: „Id breve quoddam compendium fuisse narrationemque multo tenuiorem, quam Irenaeus in catalogo suo exhibuisse apparet.“ Harnack [3] hingegen nennt es „ein ziemlich umfangreiches“; Ps.-Tertullian und Filastrius hätten aber nur eine Epitome des Syntagmas ausgeschrieben, Epiphanius aber das Werk selbst. Aber die Partei der Aloger war doch nicht bedeutend genug, daß in einem häresiologischen Kompendium zum Behufe leichter und schneller Orientierung ihr ein so großer Raum und eine so weitschweifige Widerlegung gewidmet war, eine viel umfassendere als den andern einflußreicheren und verbreiteteren Ketzereien.

Nichts fordert, daß die Aloger im Syntagma Hippolyts eine Stelle hatten. Entgegen der seit Lipsius allgemein geltenden Ansicht, die Berührungen zwischen Epiphanius und Filastrius seien auf den beiderseitigen Anschluß an das Syntagma zurückzuführen, werden wir Kunze [4] beipflichten müssen, Filastrius sei nicht nur vom Syntagma, sondern auch von Epiphanius selbst abhängig. Harnack [5] erklärt die Nachweise bei Kunze für schlagend. Daß die Entstehungszeit beider Schriften eine Benützung des „Panarion“ durch Filastrius unmöglich, wenigstens unwahrscheinlich machen soll [6], leuchtet nicht ein. Filastrius hat nach 365 um das Jahr 380, vielleicht schon etwas früher geschrieben, jedenfalls nicht viel später. Nach Bardenhewer [7] fällt die Ausarbeitung des Buches in die Jahre 383—391.

[1] Lipsius, Quellenkritik 38. [2] De hist. gnost. 51.

[3] ThLz 1894, 340. Marcion 21 f.*, Anm. 3. D'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 76: „Un livre d'une certaine étendue.“

[4] A. a. O. 47 57 66: vgl. Volkmar bei Credner, Geschichte 271 Anm.; C. Schmidt a. a. O. 417 f. 448 f.

[5] ThLz 1894, 340; Chronologie II 222 f. Labriolle, Sources S. XLIII ff.

[6] So Lipsius, Quellenkritik 29—32; Bonwetsch, Geschichte 39; Hilgenfeld in ZwTh 1895, 296.

[7] Geschichte III 484. Zahn, GK II 235; ed. Marx, Proleg. XIII: „383 vel 384 librum esse editum suspicamur.“

Epiphanius hat 375—377 das „Panarion" geschrieben[1]. Bei den literarischen Verhältnissen der damaligen Zeit soll aber eine weitere Verbreitung dieses Buches so schnell nach seiner Abfassung wenig glaubhaft sein, zumal wenn man den gerade damals nicht eben sehr regen Verkehr zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche in Anschlag bringe[2]. Aber gerade damals wurden wichtige Werke viel schneller zwischen Orient und Okzident ausgetauscht, als wir glauben. Der hl. Ambrosius von Mailand z. B. benützt in seiner Schrift „De Spiritu Sancto" aus der ersten Hälfte des Jahres 381 die theologischen Reden Gregors von Nazianz, die dieser 380 in Konstantinopel gehalten hat[3]. Es wäre zu verwundern, wenn eine so bewegliche und reiselustige Persönlichkeit wie Filastrius, von dem Gaudentius (De vita et obitu Fil.; M. 20, 998) sagt: „. . . circumiens universum pene ambitum Romani orbis dominicum praedicavit verbum . . .", als er die Ausarbeitung einer polemischen Schrift gegen die Irrlehrer in Angriff nahm, nicht sollte Kunde von dem großen Werk des Epiphanius über den gleichen Gegenstand erhalten und Anstrengungen gemacht haben, es zu besitzen[4]. Ich kann deshalb nur der Meinung von Labriolle[5] zustimmen: „Je crois qu'il est impossible de relever, dans la longue notice d'Épiphane, la trace certaine du Syntagme." Auch Zahn und Harnack sehen sich genötigt, außer der Benützung des Syntagmas noch die einer andern Schrift Hippolyts anzunehmen, Kreyenbühl[6] aber weiß, daß der „streitsüchtige zur Verketzerung anderer geneigte Hippolyt" die Aloger unter den 32 Ketzereien anführt.

Wenn das Syntagma als Quelle des Epiphanius für den Abschnitt über die Aloger nicht anzusehen ist, so kommen wir nicht in Verlegenheit, wenn wir andere Schriften Hippolyts

[1] Holl I 153n. [2] Lipsius a. a. O. 32.

[3] Siehe Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius 92.

[4] Vgl. Labriolle, Sources S. XLV f. — Über „die Summe von Verstand, welche Filastrius bei der Benützung des Werkes aufzuwenden in der Lage war", s. R. Schmid in PRE XV[3] 295; Labriolle a. a. O. S. XLIV.

[5] A. a. O. S. LXXVI. [6] II 782.

namhaft machen sollen, die als Vorlage gedient haben könnten. Ebedjesu († 1318) nennt sie uns in seinem Katalog c. 7: „capita adversus Cajum et Apologia pro apocalypsi et evangelio Ioannis apostoli et evangelistae"; auf der Marmorstatue Hippolyts lautet der Titel: ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην ε(ὐαγγ)ελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Beide Schriften sind verloren gegangen: Fragmente aber der ersteren sind uns in dem Apokalypsekommentar Bar Ṣalibis aufbewahrt. Ein Vergleich der Kritik des Cajus an der Apokalypse in diesen Fragmenten mit der Kritik der Aloger an demselben Buche, wie wir sie aus Epiphanius kennen lernen, zeigt sehr starke Berührungspunkte; „diese gegen die Apokalypse gerichteten Aporien sehen denjenigen des Cajus zum Verwechseln ähnlich"[1]. Wir nehmen bei beiden dieselbe Art und dieselbe präzise Formulierung wahr. Ganz wie die Aloger greift Cajus den Literalsinn der eschatologischen Prophetien der Apokalypse an, indem er das Lächerliche in ihnen aufzeigt oder auch den Widerspruch mit andern Schriftstellen in den Evangelien und Briefen Pauli aufdeckt und betont. Noch mehr! Dieselbe Schilderung in Apk 9, 14 ff. wie Cajus im Gwynnschen Fragment IV haben die Aloger aufgegriffen, und Hippolyt beantwortet die Einwendung gegen 9, 15 geradeso, wie Epiphanius in n. 34 bei den Alogern sie zurückweist. Eine Gegenüberstellung der Ausführungen beider, wie Labriolle[2] sie bietet, ist höchst lehrreich:

Fragment IV.	Epiphanius n. 34.
Zitiert wird Apk 9, 15.	Zitiert wird Apk 9, 15.
Cajus sagt: Es steht nicht geschrieben, daß die Engel Krieg führen, und nicht, daß ein Drittel der Menschheit vernichtet werde, sondern: Ein Volk wird sich erheben gegen das andere (Mt 24, 27).	Sie (die Aloger) meinten, ob nicht etwa die Wahrheit lächerlich sei. [Epiphanius vermeidet es, den von ihnen bemerkten Widerspruch genauer anzugeben.]

[1] Schwartz, Tod der Söhne Zebedäi 35; vgl. Ladeuze 52.

[2] Sources S. LXXII.

Hippolytus gegen ihn: Nicht von den Engeln sagt er, daß sie zum Kriege kommen, sondern daß vier Völker von der Gegend jenseits des Euphrat sich erheben und über die Erde kommen und mit der Menschheit Krieg führen. Dies aber, daß er sagt „vier Engel", ist der Schrift nicht fremd.

ἐπέρχονται τῇ γῇ

Moses sagt: . . . (Dt 32, 8): Da also die Völker Engeln übergeben sind und ein jedes Volk einem Engel zugefallen ist, so hat Johannes wahrheitsgemäß in seiner Offenbarung gesagt; er löst die vier Engel, welches sind die Perser, Meder, Babylonier und Assyrier. Denn da jene Engel, welche über die Völker gesetzt sind, nicht den Befehl erhalten hatten, diejenigen, welche ihnen übergeben waren, aufzureizen, so scheint ein gewisses Band durch die Kraft des Wortes sie zurückzuhalten, bis der Tag kommt und der Allmächtige Befehl gibt.

Dt 32, 7—9.

τὰ γὰρ ἔθνη ὑπὸ ἀγγέλους τεταγμένα εἰσίν

οἵτινές εἰσιν Ἀσσύριοι, Βαβυλώνιοι καὶ Μῆδοι καὶ Πέρσαι . . . καὶ γὰρ κινούμενοι οἱ ἄγγελοι κινοῦσι τὰ ἔθνη εἰς ὁρμὴν ἐκδικίας

κρατοῦνται γὰρ οἱ ἐπιτεταγμένοι ἄγγελοι ὑπὸ τοῦ πνεύματος, μὴ ἔχοντες καιρὸν ἐπιδρομῆς . . . ἕως καιροῦ μακροθυμίας κυρίου

Die gleiche Deutung der Engel auf die Völker, über welche sie gesetzt sind, die gleichen vier Völkernamen[1], dasselbe Zitat

[1] Auch im Danielkommentar (3, 9, 10; ed. Bonwetsch 142) hat Hippolyt Apk 9, 13 f. auf diese Nationen bezogen. Die Metalle Dn 2, 32 33 deutet

aus Dt 32, 8 wie bei Hippolyt kehren bei Epiphanius wieder, ja selbst Ausdrücke wie ἐπέρχονται τῇ γῇ. Auch das δικαίως εἶπε 'λῦσον' des Epiphanius entspricht einem auffälligen Ausdruck im Text des Hippolyt, welcher hier ins Breite gezogen wird, so daß wir annehmen dürfen, Epiphanius hat hier eine Erörterung Hippolyts reproduziert, und zwar wahrscheinlich so, daß er seine kürzer gefaßte Vorlage wortreicher umschrieben hat. Schon Gwynn[1] hat die Beobachtung gemacht, daß die Widerlegung der Kritik seitens des Epiphanius in n. 34 in allem wesentlichen sich deckt mit den Bemerkungen, welche Hippolyt gegen des Cajus Kritik der Stelle richtet, so daß hier handgreifliche Berührungen vorliegen.

Auch für die Einwände, welche die Aloger gegen das Evangelium erheben, bietet Bar Salibi in seinem Kommentar zum Johannesevangelium aus Hippolyt eine Parallele. Nach ihm hat der Häretiker Cajus das Johannesevangelium beanstandet und es Cerinth beigelegt, weil es nicht übereinstimme mit den andern Evangelien. Auch diese Kritik findet sich reproduziert bei Epiphanius, Haer. 51, n. 4. Wie Hippolyt behauptet auch Epiphanius die volle Übereinstimmung aller vier Evangelien trotz wahrnehmbarer Verschiedenheiten, welche aber von den Gegnern vergröbert werden, und er stützt sich für das Detail seiner Polemik auf die nämlichen Gedanken wie Hippolyt. Der erste Einwand der Aloger, den Epiphanius widerlegt, ist: ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις (n. 4; Holl 251 f.). Bei Bar Salibi lautet er: „quia non concors fuit cum sociis" (i. e. ἑταίροις = ἑτέροις?). Beide haben in derselben Weise die Reihenfolge der Ereignisse nach der Taufe Jesu bestimmt.

er im Kommentar (ed. Bonwetsch 66 f. 200 ff.) auf das babylonische, persische, griechische und römische Reich. De Antichr. 23 f. und 28 f. (ed. Achelis 16 f. 19) erblickt er in dem Traum Dn 7, 4—7 und den Metallen Dn 2, 32 33 Babylonier, Meder, Perser, Hellenen und Römer (s. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel 78 f. 83 ff.; Neumann, Hippolyt von Rom 22, 68 f.).

[1] A. a. O. 407 417; vgl. Zahn, GK II 977 f.; Ladeuze 53 f.

Hippolytus	Epiphanius
a) Christus wird getauft.	a) Christus wird getauft (n. 17).
b) Er begibt sich in die Wüste.	b) Er entfernt sich in die Wüste, wo er versucht wird (n. 13).
c) Er kommt wieder zu Johannes, nicht um von ihm getauft zu werden, da er es schon ist, sondern damit ihn Johannes von neuem dem Volke bezeichne, das seit vierzig Tagen ihn nicht mehr gesehen hat.	c) Er kommt zu Johannes ein zweites Mal (n. 13). Dieser Besuch ist wohl zu unterscheiden von jenem, als er die Taufe empfing.

Auch Cajus bei Hippolyt weist auf Schwierigkeiten hin, welche der Ausgleich der Verschiedenheiten in der Reihenfolge der Ereignisse bei Johannes und den Synoptikern am Anfang der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn von der Taufe bis zur Hochzeit zu Kana verursacht. Diese große Verwandtschaft mit der Polemik des Epiphanius gegen die Aloger findet ihre beste Erklärung in der Annahme, daß Epiphanius wirklich hippolytisches Gut benützt hat. Auch Cajus hat beide Schriften Cerinth beigelegt, und Hippolyt hat nach Bar Salîbî gezeigt, daß die Lehre dieses Häretikers denn doch eine ganz andere war als die in den Johannesschriften vorgetragene, ähnlich wie Epiphanius den Alogern entgegenhält, von Cerinth könne doch nicht herrühren, was gerade gegen ihn gerichtet sei. Die Schrift Hippolyts, die Bar Salîbî vorlag, muß Erörterungen über Evangelium und Apokalypse des Johannes enthalten haben, denn er charakterisiert sie in der Einleitung zum Apokalypsekommentar mit den Worten: „demonstravit aliam esse doctrinam Ioannis in Evangelio et Apocalypsi et aliam Cerinthi", und bemerkt, nachdem er den Judaismus Cerinths geschildert hat: „Evangelium et Apocalypsis Iohannis mentem Scripturarum sequuntur". Die Übereinstimmung dieser beiden Johannesschriften

mit den andern Schriften des Neuen Testaments nachzuweisen, wird Hippolyts Hauptaufgabe gewesen sein.

Jedoch ergibt sich aus den Fragmenten bei Bar Salibî, daß Hippolyt den Cajus als Gegner und Bestreiter der Johannesschriften ausdrücklich genannt und bekämpft hat. Dabei ist es nun sehr auffallend, daß Epiphanius den Namen nirgends nennt, wenn die ihm vorliegende Schrift Hippolyts identisch war mit der, welche Bar Salibî in Händen hatte. Er würde den Namen sicher nicht unterdrückt haben, im Gegenteil, es würde ihm eine gewisse Genugtuung bereitet haben, einen Häretiker mehr „an den Galgen zu hängen" (in gibbeting a misbeliever)[1]. Labriolle[2] zwar ist der Meinung, er habe den Namen Cajus, den er in der Vorlage fand, fortgelassen, weil dieser Mann im 4. Jahrhundert nicht mehr bekannt war; so habe er es vorgezogen, die Debatte über die gegenseitigen Beziehungen der vier Evangelien zueinander zu verallgemeinern und unpersönlich zu gestalten. Aber dann hätte Epiphanius gar manchen Namen in seinem „Panarion" fortlassen können. Zudem war aus Eusebius' Kirchengeschichte Cajus im 4. Jahrhundert bekannt genug. In der Streitschrift Hippolyts, die Epiphanius benützte, muß demnach der Name des Cajus gefehlt haben.

Man hat geglaubt, die Schrift Hippolyts über das Evangelium und die Apokalypse mit seinen „Kapiteln gegen Cajus" identifizieren zu können[3]. Man unterschied mit Ebedjesu beide Schriften wohl im allgemeinen, so lange man annahm, daß Cajus nur die Apokalypse und nicht das Evangelium angegriffen habe. Jetzt aber, wo seine Feindseligkeit auch gegen das Johannesevangelium bekannt geworden, schien die Unterscheidung nicht mehr nötig zu sein. Durch eine sehr leichte Korrektur im syrischen Text des Ebedjesu könnten die beiden Titel zu einem vereinigt werden: Capita adv. Caium pro apo-

[1] Stanton 240. [2] Sources S. LXXIV.

[3] So Volkmar 70; Döllinger 24; J. R. Harris, Hermas in Arcadia 48 f.; Th. H. Robinson, Expositor 1906 I 490 f.; Chapman, Catholic Encycl. X 523.

logia. . . . Aber das Verschweigen des Namens bei Epiphanius drängt uns doch die Annahme auf, daß Hippolyt zwei Schriften ähnlichen Inhalts zur Verteidigung der angegriffenen Johannesschriften verfaßt hat[1]. Über das Verhältnis beider Schriften zueinander sind wir im unklaren. Die „Kapitel gegen Cajus" könnten von Hippolyt selbst oder einem andern als Auszug aus dem größeren Werk gefertigt sein[2] und hätten somit aus Materialien bestanden, die nur Cajus betrafen. So nimmt ja auch Kattenbusch[3] an, daß Hippolyt in der Hom. c. Noët. sein eigenes Syntagma benützt, ja vielleicht schreibselig, wie er war[4], wörtlich ausgeschrieben hat. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Hippolyt in einem eigenen Buche das Evangelium und die Apokalypse zu verteidigen sich veranlaßt sah, als Leute sie für untergeschoben und von Cerinth verfaßt erklärt hatten: daß diese ihre Auffassung auch schriftlich niedergelegt haben, zeigt die genauere Formulierung ihrer Einwände. Als dann später Cajus in dem Dialog gegen Proklus für die Ansicht dieser Leute, die Epiphanius „Aloger" nennt, eintrat und sich ihre Argumente aneignete, sah er sich veranlaßt, eine Schrift gegen Cajus zu nochmaliger Verteidigung der angegriffenen Bücher zu verfassen[5]. Dieser von Stelle zu Stelle fortschreitenden Kampfschrift werden die Einwürfe des Cajus nebst den Antworten Hippolyts bei Bar Salibi angehören, die Verteidigungsschrift aber gegen die früheren Gegner hatte Epiphanius benützt. Damit wäre auch erklärt, daß doch nur je ein bestimmter Einwand gegen die Apokalypse und das Evangelium bei Hippolyt und Epiphanius inhaltlich genauer übereinstimmen und Epiphanius den längeren Nachweis, daß die Lehre des Johannes ganz verschieden von der Cerinths sei, den nach Bar Salibi Hippolyts Schrift enthielt, nicht gebracht

[1] Siehe Zahn, GK II 942 f.; Achelis, Hippolytstudien 22; Bousset, Offenbarung[6] 25 f. A. 6.

[2] Vgl. Harris 46 53: „Heads against Gaius are a summary of a larger work."

[3] Apostol. Symbol I 335.

[4] Siehe über diese Charakterisierung Hippolyts Volkmar, Hippolytus 94.

[5] Siehe Bardenhewer II 516; Schwartz in ZntW XV (1914) 213.

hat. Aber Epiphanius könnte immerhin diese letzteren Ausführungen absichtlich übergangen haben, weil er über das Lehrsystem Cerinths schon in Haer. 28 seine Leser genügend unterrichtet hatte.

In der Abhandlung über den Antichrist und in dem Danielkommentar hat es Hippolyt mit Zweifeln an den johanneischen Schriften schlechterdings noch nicht zu tun, also ist die Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes wie die gegen Cajus nach jenen, d. h. nach 202/3, verfaßt. Die „Capita adv. Caium" werden dem Dialog des Cajus, der in die Zeit Zephyrins (199—217) zu setzen ist (Eus. 6, 20, 3), auf dem Fuße gefolgt sein. Somit würden auch die Capita der zweiten Hälfte oder dem letzten Drittel der Regierung Zephyrins angehören. — Epiphanius hat aus der Verteidigungsschrift Hippolyts für Evangelium und Apokalypse die Gegner der Johannesschriften in sein „Panarion" eingefügt und sie für alle Folgezeit mit dem Namen „Aloger" belegt.

Aus der Vergleichung, die Lipsius und Voigt[1] zwischen Epiphanius (Haer. 57) und Hippolyt (Hom. c. Noët.) anstellten, ergibt sich, daß ersterer im allgemeinen seiner Vorlage folgt, ohne sie wörtlich zu kopieren. Er zieht Nutzen aus fast allen Bemerkungen Hippolyts und gibt, abgesehen von vier oder fünf, alle seine Schriftzitate und selbst in der Reihenfolge, in der sie dieser bringt. Aber es ist nicht ein sklavischer Abdruck. Er entlehnt von seiner Quelle Worte, Ausdrücke, ganze Phrasen, kürzt bisweilen, läßt gewisse veraltete Begriffe fallen, entwickelt auch, wenn er ein Interesse dogmatischer Art sieht. Diese Art der Benützung können wir auch für den Abschnitt über die Aloger in Haer. 51 annehmen. „Pour l'ensemble, le développement du Panarion était étroitement apparenté à l'ouvrage qu' Épiphane avait pris pour base."[2]

---

[1] Lipsius, Quellenkritik 241 f. Voigt 135 f.; vgl. Dräseke in ZwTh 1889, 238.

[2] Labriolle, Sources S. LVII f. Wörtlich scheint er z. B. n. 4 seine Quelle auszuschreiben: καὶ ἐάν γε θελήσωσιν ἀνανῆψαί τε καὶ κατανοῆσαι, γνώ-

Der Auszug des Eusebius Hist. eccl. 7, 25 aus der Schrift des Dionys von Alexandrien „Über die Verheißungen" könnte uns die Vermutung nahelegen, daß auch dieser wie Epiphanius aus Hippolyts Apologie geschöpft hat. Auch er nennt nicht einen einzelnen Gegner der Apokalypse, sondern beruft sich auf das Zeugnis mehrerer. Die Einwürfe dieser τινὲς πρὸ ἡμῶν scheinen sich näher zu berühren mit denen der Aloger als mit jenen des Cajus. Denn während dieser, nach den Fragmenten bei Bar Salîbî zu urteilen, mehr auf die Widersprüche zwischen den Anschauungen der Apokalypse und denen in andern Büchern der Heiligen Schrift hingewiesen hat, haben die Gewährsmänner des Dionys ähnlich wie die Aloger hervorgehoben, wie unverständlich und unsinnig ihre Symbole und Visionen vielfach seien. Als Grund, der sie bestimmte, das Buch dem Häretiker Cerinth zuzueignen, hätte Dionys dann aber auch bei seinen Gewährsmännern von der Übereinstimmung der chiliastischen Erwartungen Cerinths mit den diesen scheinbar günstigen Stellen Apk Kap. 20 gelesen, während Epiphanius von dergleichen Erörterungen des Chiliasmus bei den Alogern uns nichts meldet. Dionys hätte demnach entweder direkt Kenntnis von den doch wohl schriftlich aufgezeichneten Einwänden der Aloger erhalten oder wenigstens durch Vermittelung der Verteidigungsschrift Hippolyts. Sein Schweigen über den Widerspruch, den das Evangelium fand, könnte immerhin die Vermutung C. Schmidts rechtfertigen, daß er wie Cajus das Werk eines alten Alogers in Händen hatte.

Als eine Hauptquelle, die Epiphanius in seinem „Panarion" benützte, ist das antignostische Werk des Irenäus anzusehen, wie wir denn auch ihm gerade sehr beträchtliche Bruchstücke des griechischen Textes dieses Buches verdanken; „quodcumque apud Epiphanium ex Irenaei opere repeti potest, inde repetendum est", bemerkt Kunze[1]. Ist das auch im Abschnitt über die Aloger der Fall?

σωνται (Holl 251), „so daß er ganz vergißt, daß die Aloger längst verstaubt sind" (Corssen 60 A. 2). [1] A. a. O. 46.

Im Schlußurteil n. 35 soll Epiphanius nach Zahn[1] u. a. in wesentlicher Übereinstimmung mit Irenäus sagen, daß die Aloger den Heiligen Geist und die in der Kirche vorhandenen Charismata nicht anerkennen.

Irenäus 3, 11, 9.	Epiphanius n. 35.
ut donum spiritus frustrentur ... propheticum repellunt spiritum ... propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia	μὴ δεξάμενοι πνεῦμα ἅγιον ... οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα
de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes	τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγήσατο, οἵ τε ἅγιοι προφῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι ἐν οἷς καὶ ὁ ἅγιος Ἰ... ἐκ τοῦ αὐτοῦ χαρίσματος τοῦ ἁγίου μεταδέδωκε τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ

Wie Irenäus bringe er ihre Nichtanerkennung der heiligen Schriften in Zusammenhang mit der Leugnung des Heiligen Geistes und wende dasselbe Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist, die unverzeihlich sei (Mt 12, 31), auf sie an, auf welches Irenäus ebendort unverkennbar angespielt hat. Um so auffälliger sei dieses Zusammentreffen, als die ganze vorangehende Darstellung des Epiphanius nicht auf eine solche Form des Schlußurteils vorbereitet habe. Damit sei der Beweis einer literarischen Entlehnung aufseiten des Epiphanius gegeben. Dieser habe nach Vollendung seiner ausführlichen Abhandlung über die Aloger noch zu Irenäus gegriffen, glücklich, einen kleinen, aber sehr passenden Abschnitt aus dessen größerem Werk herausgefunden zu haben, und diesem seine abschließenden Sätze entlehnt. So hätte er also die Aloger mit den antimontanistischen Gegnern des Evangeliums bei Irenäus kombiniert. — Aber die Ähnlichkeit in der Form ist doch nur eine entfernte. Wenn Epiphanius auch in Ausdrücken

[1] GK I 226 A. 1. Camerlynck, De quarti Evangelii auctore 151 f. Ladeuze 51. Bardy, Rb 1921, 358 A. 1.

redet, die an jene erinnern, mit denen Irenäus den Widerstand gegen das Evangelium vom Parakleten und den prophetischen Geist kennzeichnet, so erblickt er doch die Verwerfung des prophetischen Charismas nur in ihrer Behandlung johanneischer Schriften, in denen wie in den andern Schriften von Aposteln Gaben des Heiligen Geistes der Kirche dargeboten werden; von einer Leugnung des Fortbestandes charismatischer Gaben aber, auf die Irenäus mit Nachdruck hinweist, meldet er nichts. Aus der Darstellung des Epiphanius in n. 35 könnten wir gar nicht deutlich erkennen, daß diese Gegner der Johannesschriften zu ihrem Widerspruch durch die Polemik gegen die Montanisten angeregt worden sind und, wenn letztere sich auf jene Verheißung vom Parakleten oder von dem tausendjährigen Reich beriefen, antworteten: Das Evangelium und die Offenbarung des Johannes sind nicht echt. In der Vorlage des Epiphanius scheint von einer Bestreitung oder Verteidigung der Verheißung des Parakleten und des tausendjährigen Reiches überhaupt nicht die Rede gewesen zu sein. Übrigens ist auch das Schlußurteil des Epiphanius in n. 35 nicht so ganz unvorbereitet in der vorhergehenden Ausführung, wie Zahn meint. Immer aufs neue hat Epiphanius oder Hippolyt die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bei der Abfassung der heiligen Schriften hervorgehoben. Schon in n. 1 deutet er die Worte in Ps 28, 9: „Des Herrn Stimme macht kreißen die Hirschkühe", auf den Heiligen Geist, der in den Aposteln und Evangelisten die Macht des Teufels und der Welt zertreten sollte; der Inhalt der Evangelien und die Reihenfolge der Erzählungen rührt vom Heiligen Geist her (n. 4); das vom hl. Johannes Dargestellte ist vom Heiligen Geiste gesichert (n. 6); jeder Evangelist empfing vom Geiste den Teil nach Verhältnis (μέρος τῆς ἀναλογίας); sie widersprechen dem „Heiligen Geiste und der wunderbaren Ordnung der Evangelien" (n. 16); über den Wüstenaufenthalt hat der Heilige Geist durch Johannes nichts aufzeichnen lassen (n. 17), vom Heiligen Geiste sei es in den Evangelien genau überall dargestellt (n. 21).

Daß Epiphanius das Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist auf sie anwendet, braucht uns nicht wunder zu nehmen, denn auch der Verfasser der Didache (11, 7 11) verbietet jede Kritik an christlichen Prophetensprüchen, also auch an Prophetenschriften, und setzt die Kritik an ihnen der Sünde wider den Heiligen Geist gleich. Das gleiche Zitat Mt 12, 32 bei Epiphanius und Irenäus weist deshalb noch nicht auf letzteren als Vorlage hin. Auch in n. 35 kann Epiphanius sich an seine Quelle eng angeschlossen haben. Somit könnte schon Hippolyt, der mit dem Werke des Irenäus wohl vertraut war, die Bestreiter der Johannesschriften mit den Antimontanisten des Irenäus in Verbindung gebracht haben. Wenn wirklich Hippolyt den Schluß seiner Schilderung mit jenen Sätzen aus Irenäus verbrämt hätte, so würde er seinen Lehrer so verstanden haben, daß dessen Polemik gegen gewisse Gegner des vierten Evangeliums denselben Leuten gelte, welche er selbst in seiner Apologie für das Evangelium und die Apokalypse bekämpfte. „Das Übergehen der Beziehungen auf die Charismata“ [1] wäre bei Hippolyt eher verständlich, der eine besondere Schrift über die Charismen verfaßt hat, die ihre Spitze gegen den Montanismus gerichtet haben wird. Gewiß bedient sich Epiphanius in n. 35, um die echte Prophetie im Unterschiede von der falschen zu kennzeichnen, jener Ausdrücke, die er in Haer. 48, 3 im Abschnitt über den Montanismus gebraucht hat:

48, 3 (Holl 223)	51, 35 (Holl 310)
ἐν προφήταις ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐρρωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ οἱ αὐτοῦ ἅγιοι τὰ πάντα προφήτευον	ἅτινα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐρρωμένῳ νῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγήσατο
ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου, τὰ πάντα ἐρρωμένως λέγων	

[1] Zahn a. a. O.

Wenn für Haer. 48, 3 Hippolyt die Quelle ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß Epiphanius auch in 51, 35 ähnliches über wahre Prophetie gegenüber der falschen in seiner Vorlage fand; er konnte die Ausdrücke leicht in Erinnerung oder im Anschluß an seinen Traktat über den Montanismus in Haer. 48 wählen. Auch ist daraus keineswegs zu folgern, daß die Ausführungen in n. 35 eine Spitze gegen den Montanismus haben, wenn er jene Ausdrücke hier wiederholt, um den Verfasser der Johannesschriften als echten, vom Geiste Gottes inspirierten Propheten zu beglaubigen.

Die meisten Forscher sind geneigt, in den Dissidenten des Irenäus (3, 11, 9) die Aloger des Epiphanius zu sehen, deren Ursprung alsdann bis in die Jahre 170—180 hinaufzusetzen wäre. Gegen die Identifizierung sprachen sich Koerner, Heinichen, Storr, Scholten, Hilgenfeld[1] aus. „Ein zwingender Grund für die Identität läßt sich allerdings nicht anführen.“[2] Bei beiden Häresiologen gehören sie nicht zu einer der zahlreichen klassifizierten und widerlegten Sekten, bei beiden sind sie nicht benannt, bei beiden erkennen sie das prophetische Charisma nicht an und machen sich der Sünde wider den Heiligen Geist schuldig. Anderseits scheint die Physiognomie der Aloger auf den ersten Blick eine andere zu sein als die der antimontanistischen Bestreiter des Evangeliums bei Irenäus, so daß wir an ihrer Identität zweifeln könnten. Irenäus schweigt von einem Widerspruch gegen die Apokalypse; Epiphanius (Hippolyt) läßt sie die Apokalypse bekämpfen und diese wie auch das Evangelium dem Cerinth zuschreiben. Es ist nur eine von den seltsamen Aufstellungen Kreyenbühls[3], daß der von den Alogern gegen das Evangelium geführte Hieb von Irenäus (3, 11, 1) am einfachsten dadurch pariert wurde, daß Cerinth im Gegenteil als der von dem Evangelisten bekämpfte Ketzer dargestellt wurde. Irenäus bemerkt ihre Feind-

[1] Koerner S. XXXIII. Heinichen 96 f. Storr, Über den Zweck der evangelischen Geschichte 69 f. Scholten 147. Hilgenfeld in ZwTh 1889. 333 f.
[2] Holtzmann, Einleitung[3] 428 A. 3. [3] I 129.

seligkeit gegen die Prophetie: Epiphanius übergeht ganz diese Tendenz und kritisiert nur ihre unverständige und respektlose Exegese. Wenn Irenäus und Hippolyt wirklich dieselben Gegner im Auge haben, so müßten wir annehmen, daß Epiphanius die Worte seiner Quelle gar nicht mehr verstanden und den in ihr gekennzeichneten Kampf um die in der Kirche wirkenden Charismen in einen solchen um den in den heiligen Schriften, insbesondere in dem Apostel Johannes redenden Geist mißdeutet hat[1]. Die Behauptung, daß bereits Hippolyt die Gegner beider Johannesschriften als wesentlich dieselben bezeichnet habe, welchen Irenäus die Verwerfung des Johannesevangeliums nachsagt, oder daß es „Ur-Aloger" am Ende noch vor dem Montanismus gegeben habe, kann nicht aufrecht erhalten werden[2].

Die Chronologie für das Datum der Geburt und des Todes Christi ist verschieden von der Hippolyts. Epiphanius setzt die Geburt des Herrn auf den 6. Januar im 42. Jahre des Kaisers Augustus (s. S. 107). Nach dem Danielkommentar Hippolyts (4, 23, 3; ed. Bonwetsch 242) ist der Herr am 25. Dezember im 42. Jahre des Augustus geboren. Freilich ist die Ursprünglichkeit der Stelle energisch bestritten worden, z. B. von Bratke, Hilgenfeld, Bardenhewer, Funk, Neumann, Usener, Schwartz[3], doch hat sie auch Verteidiger gefunden. Vor allem trat Bonwetsch[4] mit steigender Sicherheit für sie ein. Nach Usener[5] hat Hippolyt im Danielkommentar wie in der Ostertafel die Geburt Christi auf den 2. April des Jahres 8 v. Chr. (πρὸ τεσσάρων [νωνῶν] ἀπριλίων)

[1] Siehe C. Schmidt a. a. O. 450.

[2] Siehe Hilgenfeld in ZwTh 1889, 333 348.

[3] Bratke in ZwTh 1892, 128—176. Hilgenfeld ebd. 257—281; 1893, 106—117. Bardenhewer in Literar. Rundschau 1891, 232 f. Funk in ThQ 1893, 115—123. Neumann, Hippolytus I 76. Usener[2] 368 ff. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln 36.

[4] Nachrichten der Göttinger Gelehrten Gesellschaft 1895, 522—527. TU XVI, N. F. 1/2, 85; s. Bauer, Leben Jesu 301 f. Auch Duchesne, Origines[5] 262, hält die Stelle für echt.

[5] A. a. O. 374.

angesetzt. Aber γένεσις Χριστοῦ in der Ostertafel wird von vielen Forschern wie Rieß, de Lagarde, Salmon, Bonwetsch als Empfängnis aufgefaßt, die Hippolyt auf den Passahtag setze, der im Jahre 5502 (= 752 a. u. c.) der 2. April war. Im Danielkommentar dagegen gilt als Jahr der Geburt das Jahr 5500, und in ihm fällt der Passahtag auf den 25. März, mit dem der 25. Dezember als Tag der Geburt korrespondierte. Wie auch Schwartz bemerkt, identifizierte Hippolyt Empfängnis und Geburt.

Hippolyt gilt als Vertreter der Lehre von einer einjährigen Wirksamkeit des Herrn[1]. In der Ostertafel werden γένεσις und πάθος durch einen Zeitraum von genau 30 Jahren getrennt. Den Tod setzt er auf den 25. März in das Konsulatsjahr der beiden Gemini, d. i. 782.

Ebenso geht aus der Chronik hervor, daß Hippolyt die öffentliche Wirksamkeit auf nur ein Jahr berechnete. Das gleiche ergibt sich aus der Schrift: „Des Hippolyt Erklärung der Segnungen des Moses zu den zwölf Stämmen“[2]. Aber im Danielkommentar (4, 23, 3) heißt es: „Gelitten hat er im 33. Lebensjahre am 8. vor dem 1. April, an einem Freitag, im 18. Jahre des Kaisers Tiberius, unter dem Konsulat des Rufus (vielmehr Fufius) und Rubellio, und da Kaiser Cajus (Caligula) zum vierten Male Konsul war zusammen mit C. Cestius Saturninus“ (d. i. Cn. Sentius Saturninus). Homanner[3] erklärt diese verschiedenen Auffassungen über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit durch einen Systemwechsel; „denn zwischen der Abfassung des Danielkommentars und der Ostertafel liegt ein Zeitraum von 20 Jahren und die Berührung mit dem ersten wissenschaftlichen Chronographen, mit Afrikanus und mit Klemens

---

[1] Siehe Homanner, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit 25 ff.

[2] Vgl. Bauer a. a. O. 289; Bonwetsch in TU XXVI (N. F. XI), 1a, S. 67.

[3] A. a. O. 27 f. Ähnlich bemerkt Hartl, Die Hypothese der einjährigen Wirksamkeit 76: „Als ob es im Leben eines Schülers des hl. Irenäus, dieses erbittertsten Gegners der Einjahrshypothese, nie einen Augenblick gegeben haben könnte, in dem er einem Triennium das Wort redete!“

von Alexandrien, aus dessen ‚Teppichen' Hippolyt emsig geschöpft". Von einer wissenschaftlichen Entwicklung Hippolyts zu reden, ist nach Schwartz ein „Dilettantenstreich", der der Widerlegung nicht bedarf, und mit andern[1] nimmt er an, daß der Danielkommentar im Interesse späterer Theologie eine Überarbeitung erfahren hat. — Wie hat Hippolyt sich in der Apologie des Johannesevangeliums geäußert? Es ist doch wahrscheinlich, daß er sich den Alogern gegenüber über den von diesen behaupteten Gegensatz des Johannes zu den Synoptikern, die nur von einer Passahfeier Jesu wissen, ausgesprochen und einen seinen Anschauungen entsprechenden Aufriß des Lebens Jesu geboten hat. Hat er etwa wie Epiphanius durch die Annahme von einem angenehmen Jahr des Herrn und zwei Jahren des Widerspruches die Unstimmigkeiten auszugleichen gesucht? Den Tod Jesu setzt er in das Konsulatsjahr der Gemini, d. h. das des Rubellio Geminus und des Fufius Geminus. Sehr wahrscheinlich hat diese Datierung auch in der Chronik Hippolyts gestanden. Seit Tertullian (Adv. Iud. 8) und Hippolyt kehren die beiden Gemini in allen Chroniken immer wieder, und zwar noch zu einer Zeit, in der die Theorie von einem Lehrjahr sonst längst durch den Einfluß des Eusebius zurückgedrängt worden war. Epiphanius aber nennt für das Todesjahr Jesu die Konsuln Vinicius und Longius Cassius und läßt diesem Jahre das Konsulatsjahr des Rufus (= Fufius) und Rubellio und das der Gemini vorhergehen. Die Konfusion kann schwerlich auf Hippolyt zurückgeführt werden, sondern ist ein Versuch des Epiphanius, das Todesjahr des Herrn zwei Jahre später zu datieren[2]. — Jedoch sind die Daten im Danielkommentar nicht sicher überliefert. So hat Usener[3] das Leiden in das Jahr 41 n. Chr., d. h. Caio Caesare IV Cn. Sentio Saturino coss. gelegt: das falsche Konsulpaar Rufus (= Fufius) und Rubellio ist nach ihm eingeschwärzt. Nach der Oster-

[1] So Hilgenfeld in ZwTh 1892, 257 f.; 1893, 116; van Bebber, Zur Chronologie 90; D'Alès, La théologie de Saint Hippolyte 158.

[2] Harris, Hermas in Arcadia 56. [3] A. a. O. 373.

tafel Hippolyts ist Christus am 25. März 782 gestorben, d. i. im Konsulatsjahr der Gemini (1. Jan. bis 31. Dez. 782). Auch Epiphanius behauptet (Haer. 50, 1; Holl 245), daß in den Akten des Pilatus der 25. März als Todestag bezeichnet werde, wenn auch manche Exemplare den 18. März vorzögen, und daß in Kappadozien der 25. März allgemein als Todestag gelte. Bei der Unsicherheit des Textes im Danielkommentar (4, 23, 3) läßt sich nicht erkennen, welche chronologische Angaben des Epiphanius auf Schriften Hippolyts, welche auf chronologische Dokumente und ausgeführte Zyklen zurückgehen[1]. Mit der Chronik Hippolyts zeigt Epiphanius keine Bekanntschaft[2].

Daß er schriftliche Quellen und Dokumente verwertete, sagt er selbst n. 29: εὑρήκαμεν γὰρ καὶ ἐμφερόμενόν που [ἐν] τοῖς λόγοις τούτοις γεγραμμένον . . .; in diesen Büchern habe er gefunden, daß der Erlöser im 40. Jahre des Herodes geboren sei. Das hier angeführte Zitat: ἐκ τοῦ θεοῦ λόγος [τοῦ θεοῦ] ἐγεννήθη περὶ τὸ τεσσαρακοστὸν ἔτος Αὐγούστου (Holl 300), scheint auf eine ziemlich alte, wohl bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufreichende Quelle zurückzuweisen, da man in des Epiphanius Zeit sicher geschrieben haben würde, wie der textus vulgaris U liest: ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ λόγος ἐκ τοῦ θεοῦ (ἐγγενήθη)[3]. Es ist also nicht richtig, wie Usener[4] annimmt, daß er den Ansatz auf den 21. Mai oder 20. Juni in n. 29 nur vom Hörensagen kennt. Wahrscheinlich war es eine nicht mehr zu ermittelnde Chronographie, deren Angaben von den sonstigen Überlieferungen stark abwichen[5].

---

[1] Siehe zu Hippolyt noch Lipsius, Quellen; Rieß 128 f.; van Bebber 85 ff.; Westberg 94.

[2] Siehe Ad. Bauer, Die Chronik des Hippolytos 163 ff.; Usener, Weihnachtsfest[2] 368 ff.

[3] Siehe Lipsius, Quellenkritik 233 f. [4] A. a. O. 215 A. 46.

[5] Auch Ancor. 60 (Holl I 71) sagt er, der Herr sei im 40. Jahre der Regierung des Augustus geboren. Holl möchte nach der ständigen Angabe des Epiphanius auch hier lesen: im 42. Jahre. — Auch Haer. 66, 20 zitiert er differierende Angaben „einiger Chronographen“ und teilt an andern Stellen längere aus Chroniken ausgeschriebene Stücke mit; s. Ad. Bauer 165.

In n. 22 zitiert Epiphanius, den Hieronymus wegen seiner vielseitigen Sprachkenntnis als πεντάγλωττος bewunderte (Contra Ruf. 2, 22; 3, 6), aus einem exegetischen Werk des Syrers Ephräm († 373) (ἐν ταῖς ἐξηγήσεσι), das uns unbekannt ist. Dieselbe Vergleichung treffen wir an in einem Hymnus Ephräms auf die Feier des Christmonats, wo es heißt[1]:

„Das Licht siegte und bezeichnete durch die Grade, die es hinaufstieg, das Geheimnis. Zwölf Tage sind es, seitdem es zu wachsen begann; dieser heutige, der dreizehnte Tag, zeigt vollkommen das Geheimnis der Geburt des Sohnes und das Vorbild seiner zwölf (einst zu wählenden Apostel) an."

Epiph. n. 22: ... Ἐπιφάνεια, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπὶ δέκα τριῶν ἡμερῶν διαστήματι· ἐχρῆν γὰρ καὶ τοῦτο τύπον γενέσθαι ἀριθμοῦ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δώδεκα μαθητῶν, ὃς ⟨τὸν⟩ τῶν δεκατριῶν ἡμερῶν τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπλήρου ἀριθμόν (Holl 285).

Damit wird erklärt, das Geburtsfest Christi falle auf den 13. Tag nach der Wintersonnenwende (a. d. VIII. Kal. Ian.); in diesem Sonnenstand sei zugleich das Geheimnis unseres Heilandes und seiner zwölf Apostel verborgen (s. auch Cosmas Indicopl., Topogr. christ. 5; M. 88, 197).

Bei Irenäus (2, 22, 1) konnte Epiphanius sich auch unterrichten über die 30 Äonen, welche im System Valentins die 30 Lebensjahre Jesu darstellen sollten (n. 28), ebenso daselbst über die Beziehung des „angenehmen Jahres des Herrn" (Is 61, 2) zur einjährigen Wirksamkeit Jesu, und 1, 14, 6; 15, 1 2 über die Beziehung des α und ω zur Taube bei der Taufe Jesu[2] (n. 20; vgl. Haer. 34, 7 8 9).

[1] Siehe Lamy, Ephraemi Syri hymni I 10. Die Übersetzung gebe ich nach P. Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien II (Kempten 1873) 23; vgl. Usener[2] 204. Auch Ps.-Clem., Hom. 2, 23 (ed. Lag. 28, 7) wird Christus als Sonne bezeichnet: den zwölf Monaten des jährlichen Sonnenlaufs entsprechen die Apostel: s. auch Cosmas Indicopl., Topogr. christ. 5 (M. 88, 197).

[2] α und ω als Zahlen bedeuten 401, und die Summe der einzelnen Buchstaben in περιστερά (α + ω = 801; π + ε + ρ + ι + σ + τ + ε + ρ + α

Es ist klar, daß Epiphanius im Verlauf der langen Widerlegung, die er gibt, sich nicht damit begnügt hat, einfach Hippolyt und Irenäus auszuschreiben. Einzelne Ausführungen, vielleicht ganze Stücke, rühren von ihm selbst her[1]. Wiederholt, z. B. n. 4, 10, 16, bemerkt er, daß er hierüber an anderem Orte bereits genauer geschrieben habe. In der Bestreitung des von den Alogern gegen die johanneische Chronologie erhobenen Einwurfs n. 22 hat er all seine Gelehrsamkeit aufgeboten.

Das Konsularverzeichnis (τὰ ὑπατάρια) n. 22 weicht von den Fasten, welche der von Mommsen edierte Chronograph vom Jahre 354 enthält, einige Male ab, doch unwesentlich[2]; ferner setzt dieser das Geburtsjahr Jesu zwei Jahre später als Epiphanius: „Caesare et Paulo coss.“ (754 u. c.), auch wird als Geburtstag VIII. Kal. Ian. angegeben[3], während Epiphanius das Datum VIII. Id. Ian. dafür bietet. Epiphanius benützt eine Konsulnliste, die sich mit der in den sog. Consularia Const. und im Chronicon paschale überlieferten aufs engste berührt[4].

In n. 6 stellt er mit Cerinth und Ebion als Leugner der Gottheit Christi auch Merinth, Kleobius oder Kleobulus, Klaudius, Demas, Hermogenes zusammen. Merinth erwähnt er auch Haer. 28, 81 (Holl I 320), gesteht aber, nicht zu wissen, ob derselbe eine Person mit Cerinth sei oder nicht[5]. Die andern Ketzernamen nennt er sonst nirgends. Lipsius[6] hält es für

---

= 801) ergibt die gleiche Zahl; s. über diese Zahlenspielerei Ps.-Tert., Adv. omn. haer. 5 (ed. Kroymann 222); Hippolyt., Ref. 6, 47 49 (ed. Wendland 179 182); Primarius, Comm. in Apoc. lib. 5 zu 22, 13.

[1] Siehe Salmon, Introduction[7] 211.

[2] So die Reihe der Konsuln von Augustus XIII. und Silvanus bis Silanus und Nerva (28 p. Chr.) bei W. Liebenam 8—11. Über die Verwirrung in der Liste des Epiphanius s. Kellner, Jesus von Nazareth 426.

[3] Usener, Weihnachtsfest[2] 273 ff.

[4] Mon. Germ. antiqu. IX 218 ff.; vgl. XI 197 ff. Siehe Holl ed. S. 290.

[5] Über Merinth, den schattenhaften Doppelgänger Cerinths, s. C. Schmidt, Gespräche Jesu 413 ff.; Bardy in Rb 1921, 363.

[6] Quellenkritik 234. G. Bareille in Dict. de Théol. cath. III 224 bemerkt: „Si l'identification, proposée par Épiphane, provient de la connaissance du pseudo-Ignace, ce serait là la plus ancienne attestation de l'existence des

wahrscheinlich, daß ihm eine schriftliche Quelle vorlag. Kleobius wird von Hegesipp bei Eusebius, Hist. eccl. 4, 22, 5, mit Simon und Dositheus, in Didasc. 6, 8 (ed. Funk 318) und im apokryphen Brief der Korinther an Paulus[1] mit Simon, in Const. Apost. 6, 8, 1 mit Simon, Dositheus, Cerinth, Markus, Menander, Basilides (ed. Funk 319) zusammengestellt. In der Johanneslegende des Leucius erscheint Kleobius neben einem verdächtigen Apostelschüler Lykomedes[2]. — Kleobulus wird mit Theodotus zusammen Ps.-Ignatius ad Trall. 2, 3 (ed. Funk-Diekamp 111) erwähnt; Demas und Hermogenes sind die 2 Tim 1, 15; 4, 10 genannten Personen, die auch in den Acta Theclae 14, 11—14[3] ein Paar bilden. Lipsius hält die Quelle für unglaubwürdig; sie wird überhaupt nicht anzunehmen sein.

Epiphanius kennt auch Leucius[4], welcher die Christologie der Ebioniten bekämpft habe (n. 6), und rechnet ihn zu den Johanneschülern; er weiß auch Haer. 47, 1, daß die Johannesakten bei den Enkratiten in Gebrauch sind. Wie diese dem 2. Jahrhundert angehörenden Akten sagt Epiphanius n. 2, 12, daß Johannes als der letzte unter den Evangelisten wider Willen, getrieben vom Geiste Gottes, ein Evangelium angefertigt habe, mehr hervorhebend τῶν ἐπουρανίων, . . . τὴν διήγησιν τῆς ἄνωθεν οἰκονομίας (18), da es nicht mehr für ihn nötig war, περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας λεπτολογεῖν (n. 12). Ähnliches in Acta Ioannis (ed. Zahn S. CXXVI—CXXX, 1); Can. Mur. l. 9—16; Klemens Alex. bei Eus. 6, 14, 7[5]. Auch wenn Epiphanius n. 12

lettres interpolées de l'évêque d'Antioche." Aber nach Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen II 359 ff. lebte Ps.-Ignatius zu Anfang des 5. Jahrhunderts.

[1] Siehe Wohlenberg, Pastoralbriefe 342.

[2] Zahn, Acta Ioannis S. LXIII f. 225, 17.

[3] Acta Pauli, ed. Schmidt 27 f. 34 f. Zahn a. a. O. S. LXII.

[4] Die Nachrichten des Altertums über Leucius sind zusammengestellt bei Zahn a. a. O. 195—218. Unter allen gnostischen Apostellegenden waren die Johannesakten in der späteren Tradition am bekanntesten und konstantesten mit dem Namen des Leucius in Verbindung gebracht.

[5] Siehe Zahn, GK II 861; Belser, Einleitung[2] 862. Gar manches, was die Schriftsteller über die Entstehung des vierten Evangeliums zu berichten

sagt, daß Johannes nach seiner Rückkehr aus Patmos, also erst nach Abfassung der Apokalypse, sein Evangelium geschrieben habe, so kann die Quelle dieser Tradition kaum eine andere als die Legende des Leucius sein[1]. Zwar begegnet hierbei dem Epiphanius ein arges Versehen, wenn er diese Rückkehr in die Regierungszeit des Kaisers Klaudius (41—54) setzt, falls nicht ein Schreibfehler (Domitian) vorliegt.

In n. 8 nennt Epiphanius den Neuplatoniker Porphyrius, der um 270 seine 15 Bücher gegen die Christen schrieb, und den Platoniker Celsus, dessen Schrift „Wahrheitsgemäßer Beweis" bereits im Jahre 178 an die Öffentlichkeit getreten ist und um 248 von Origenes widerlegt wurde. Der noch daneben erwähnte Φιλοσαββάτιος ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὁρμώμενος, δεινὸς καὶ ἀπατεὼν ὄφις, von dem Petavius sagt: „de hoc nihil hactenus legi" (M. 41, 902, n. 24), und den Holl 258 der christlichen Streitschrift gegen Porphyrius entnommen sein läßt, ist der Jude, durch dessen Mund Celsus im ersten Teile seines Buches (1, 28 bis 2, 79) Einwände gegen das Christentum erheben läßt. Wie Celsus den Eindruck, den er von der Mischung des Gleichen und Verschiedenen in den Evangelien empfing, in die Worte kleidet, die Christen hätten das Evangelium drei und viermal und öfters geändert (2, 27), und wie er die Erzählungen aus der Jugendzeit des Herrn besonders kritisierte und Widersprüche entdeckt haben wollte, so hat auch Porphyrius hervorgehoben, daß die Evangelisten sich widersprechen[2]. Schon

wissen, mag aus dem viel gelesenen Buch des Leucius herrühren; s. aber Corssen 102 ff., der davon überzeugt ist, daß Leucius von dem Evangelium selbst nichts gewußt hat.

[1] Zahn, Einleitung II[3] 467 f.; s. zur Verbannung auf Patmos und Abfassung des Evangeliums die legendarischen Nachrichten bei Schermann, Propheten- und Apostellegenden 257 ff.

[2] Harnack (Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrh.) hat dem leider nur unvollständig bekannten Apocriticus des Makarius von Magnesia eine Reihe beachtenswerter Angriffe auf das Neue Testament entnommen (Quaestiones), als deren Verfasser der Neuplatoniker Porphyrius anzusehen ist; zu den Widersprüchen im Neuen Testament s. 2, 12 (S. 23), 3, 7 (S. 45).

W. Möller hat die Übereinstimmung zwischen Epiphanius (Haer. 46, 1; 47, 1) und Makarius (Apocriticus 3, 43) (Porphyrius) hervorgehoben: „Direkte Abhängigkeit ist nicht anzunehmen; aber bestände sie, so war Epiphanius nicht der abhängige, denn er hätte sich die von Makarius genannten Ketzer, die bei ihm fehlen, nicht entgehen lassen“ [1]; C. Schmidt [2] hält dafür, daß er auch hier eine christliche Streitschrift benützte, die sich mit heidnischen Kritikern des Neuen Testaments, mit Celsus und Porphyrius, auseinandersetzte.

Nach n. 20 ist Epiphanius nicht abgeneigt, einige Wunder in der Kindheit des Herrn anzunehmen. Er kennt wohl aus Irenäus (1, 20, 1 = Haer. 34, 18) das Thomasevangelium, oder besser die „Kindheitserzählung des Thomas“ [3], welche eine Reihe von Wundertaten zu berichten weiß, die das göttliche Kind von seinem fünften bis zwölften Lebensjahre verrichtet haben soll. Aus dem Protoevangelium des Jakobus konnten ihm die Söhne des hl. Joseph aus einer ersten Ehe (n. 10, Holl 262; vgl. Haer. 28, 7; 29, 4; 66, 19; 78, 7 8) bekannt sein. Daß er Bekanntschaft mit der Didascalia zeigt, haben wir bereits gesehen. Nirgends in seinen Schriften hat er auf die Pseudoignatianen oder die Apostolischen Konstitutionen Bezug genommen. Ihm gilt als διάταξις τῶν ἀποστόλων immer und ausschließlich die Didaskalie.

Wie er die Streitschrift des Origenes gegen Celsus kennt, so mag er auch bei Origenes in Jo 2, 12 (Preuschen 67, 19) oder in Ier. hom. 15, 4 (Klostermann 128) gefunden haben, daß der Tabor der Berg der Versuchung sei, und in Jo 6, 40 (Preuschen 149), daß in manchen Handschriften in Jo 1, 28 Bethanien statt Bethabara zu lesen sei (n. 13). Die Chronik des Eusebius wird ihm bei seinen chronologischen Angaben und Berechnungen gute Dienste geleistet haben, so z. B. für die geschichtlichen

[1] ThLz 1877, 525. Harnack a. a. O. 14 A. 1. Die Abfassungszeit des Apocriticus setzt Harnack um das Jahr 390 an.

[2] A. a. O. 450.

[3] Siehe Bauer, Leben Jesu 88 ff.; Schmidt a. a. O. 226 f.

Erörterungen in n. 22 (Holl 289; vgl. Eusebius-Hieronymus-Chronik. ed. Helm 148, 12 ff.; 152, 11 ff.; 160, 1 ff.). Wenn er bisweilen einer von Eusebius abweichenden Rechnung folgt, wie bei dem Übergang des jüdischen Staates an Rom in n. 22, so mag er sich hierbei jener des Julius Afrikanus angeschlossen haben, mit dem er auch in der Berechnung der Lehrtätigkeit Jesu (3 Passah = $2^1/_2$ Jahre) gegen Eusebius (Demonstr. ev. 8, 2, 108; ed. Heikel 387, 17 ff. = $3^1/_2$ Jahre) zusammengeht (s. Holl II 283). Wieviel von dem, was Epiphanius (n. 6 12 19) über die Entstehungsverhältnisse der Evangelien mitteilt, auf Irenäus, auf die Kirchengeschichte des Eusebius (2, 15, 1 ff.: 2, 16, 1: 3, 24, 1 ff.), auf Klemens Alexandrinus (bei Eus., Hist. eccl. 6, 14, 5—7) und Origenes (Eus. 6, 25, 45), oder auf die Angaben in der Schrift Hippolyts zurückgehen mag, läßt sich im einzelnen nicht feststellen. Sanday[1] bemerkt zu den Angaben bei Eusebius: „It would be only a guess to suppose that it came from Hippolytus, at the time of his controversy with Cajus."

Auch noch mündliche Überlieferung oder eigene Erfahrung als Quelle seiner Darstellung über die Aloger anzunehmen, wie Lipsius[2] will, ist untunlich, denn er redet doch von den Alogern durchweg als von einer Erscheinung der Vergangenheit, und zwar in jener Zeit, da der Montanismus die kleinasiatische Kirche aufregte (n. 3 33 35), und er weiß auf die nächstliegenden Fragen keine Antwort[3].

§ 13. Heimat und Zeit der Aloger.

Die Aloger werden gewöhnlich als eine in Kleinasien, näher in Phrygien auftretende Partei hingestellt. Die, welche in ihnen Antimontanisten erblicken, finden es auch von vornherein sehr verständlich, daß in Kleinasien, wo die Geburtsstätte und erste Heimat des Montanismus war, auch am kräftigsten bei

[1] A. a. O. 69. [2] Quellenkritik 233.
[3] Vgl. Zahn. GK I 824. PRE I[3] 386.

allen jenen, die sich einen freien Blick und ruhige Überlegung bewahrt und von der fremdartigen Schwärmerei nichts wissen wollten, sich die Reaktion erhob; durch die Zusammenstellung der Aloger Haer. 51 mit den Montanisten Haer. 48 und den Quintillianern[1], Pepuzianern und Priscillianern Haer. 49 und Quartodezimanern Haer. 50 soll Epiphanius sie zugleich mit diesen Sekten und Richtungen der Zeit und dem Ort nach in Verbindung bringen. Aber Epiphanius „sagt kein Wort, woraus eine besondere Opposition dieser Antijohanniter gegen die Montanisten zu entnehmen wäre“[2]. Überdies hatte sich der Montanismus sehr schnell ins Abendland verbreitet; seine Tage waren im Orient verhältnismäßig sehr bald gezählt: „Cette incartade phrygienne troubla, mais ne fit rien au delà.“ Ein neues Leben im Okzident, auch nicht von sehr langer Dauer, verdankte er in erster Linie Tertullian. „L'Occident fut effleuré, mais sans résultat durable.“[3]

Als Hauptbeweis für Kleinasien als Heimat der Aloger wird die Ausführung des Epiphanius in n. 33 angeführt. Die Stelle ist recht unklar im Ausdruck wie im Gedanken, so daß Olshausen[4] offenherzig bekennt, er verstehe sie nicht: in der Widerlegung sei so viel Unsinn, daß es wahrscheinlich eine völlig verlorene Arbeit sein werde, hier durch Konjekturen zu helfen. Trotzdem aber hoffen wir einige Klarheit zu gewinnen.

Der Text lautet nach Holl 307 und der Übersetzung Zahns[5] folgendermaßen:

ἐνοικησάντων γὰρ τούτων ἐκεῖσε [καὶ] τῶν κατὰ Φρύγας καὶ δίκην λύκων ἁρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀκεραίων πιστῶν, μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἵ τε ἀρνού-

Denn nachdem sie (die Aloger) sich daselbst niedergelassen haben und die Kataphrygier, und (diese beiden Parteien) wie Wölfe die Gemüter der einfältigen Gläubigen zerrissen

[1] Quintilla ist nur eine Doppelgängerin der Priscilla; s. Schmidt a. a. O. 432.
[2] Döllinger, Hippolytus 293.
[3] Leclercq, Artikel „Charismes“ im Dict. d'Archéol. II 2, 597.
[4] A. a. O. 259. [5] GK I 246 A. 1.

μενοι τὴν Ἀποκάλυψιν κατὰ τοῦ λόγου τούτου εἰς ἀνατροπὴν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο.

haben, haben sie die ganze Stadt zu ihrer Irrlehre herübergezogen; und die Verleugner der Apokalypse führten um jene Zeit gegen dieses Wort Krieg zum Zwecke (seiner) Widerlegung.

Beide also, die Kataphrygier und ihre Gegner, die Aloger, wären gleichzeitig wie reißende Wölfe über die armen Schafe, über die Gläubigen in Thyatira hergefallen, hätten die Herzen der Einfältigen zerrissen und Thyatira vollständig zur Häresie des Montanismus übergeführt[1], so daß in den Augen der Gegner desselben, der Aloger, eine christliche Gemeinde daselbst gar nicht mehr existierte. Damals, als die Montanisten die Gemeinde verführten, kämpften die Aloger zum Umsturz dieser Sache oder Lehre, oder zur Widerlegung dieses Wortes (Lehre), nämlich des Montanismus[2]. Wir hätten demnach die Aloger gleichzeitig mit den Montanisten in Thyatira, jener Handelsstadt an der Grenze von Lydien und Mysien gelegen (jetzt Akhissar), zu suchen. — Aber diese Auslegung der Stelle hat schon Döllinger[3] als unmöglich hingestellt: Konstruktion und Kontext wehren sich dagegen. Epiphanius will nach dem Zusammenhang dartun, daß die Bestreiter der Apokalypse gerade durch ihren Einwand: „es ist ja jetzt gar keine Kirche in Thyatira", den Beweis liefern, daß Johannes in prophetischem Geiste die Zukunft vorausgeschaut habe. Diesem Zwecke nun dient die Schilderung der Vorgänge in der Stadt. Nach der Auslegung von Zahn aber hätten beide daselbst heimische Parteien, Montanisten und Aloger, um die Herrschaft über

[1] Ähnlich erzählt der Anonymus bei Eusebius, Hist. eccl. 5, 16, 4: er habe die Gemeinde in Ancyra ganz von der Lügenprophetie betäubt (διατεθρυλημένην, ed. Schwarz 197) gefunden.

[2] Vgl. Merkel 34 ff.; Lücke, Einleitung in die Offenbarung[2] 581; Zahn, GK I 246.

[3] A. a. O. 298.

die Gläubigen gerungen und glücklich den Triumph davongetragen, die ganze Stadt ihre Irrlehre bekennen zu sehen: „Il est impossible d'admettre l'idée d'un triomphe partagé entre les Aloges et les Phrygiens.“ [1] Als Subjekt zu μετήνεγκαν ist aus dem vorhergehenden Gen. abs. οἱ κατὰ Φρύγας zu entnehmen; in den auf unsern Text folgenden Worten wiederholt Epiphanius mit Nachdruck, daß die Phrygier Sieger waren. Aber wenn nun alle Christen in Thyatira montanistisch wurden, was wiederholt betont wird, so daß eine christliche Gemeinde daselbst nicht existierte, wo blieben dann die entschiedensten Antimontanisten, die Aloger? Ihr Vorgehen gegen den Montanismus hätte nur den Erfolg gehabt, daß auch sie von ihm absorbiert wurden, denn die Kirche — zu ihr rechneten sie sich doch — war ja in Thyatira verschwunden. Man nimmt deshalb an, sie wären fortgezogen, als die Montanisten die Herrschaft erlangt hatten, und in der Steigerung des Zornes oder in schmerzlicher Resignation hätten sie die Worte wiederholt: es gibt keine Kirche mehr in Thyatira. Duchesne [2] vermutet gar „un exode en masse“ dieser „neuen Montanisten“, d. i. der Aloger, nach dem verheißenen Lande der Propheten. — Damals nun, als die christliche Gemeinde zum Abfall genötigt wurde, hätten diese Gegner der Apokalypse die Gelegenheit für günstig gehalten, um einen tatsächlichen Irrtum des Buches bekannt zu geben: der Apokalyptiker wendet sich an die Kirche in Thyatira, aber wo ist die Kirche jetzt, wo Hirt und Herde zum Feinde übergegangen? Sie existiert nicht mehr; das hat also der Prophet nicht vorausgesehen, „imprévision qui en trahissait le caractère apocryphe“ [3]. Das alles soll in den Worten enthalten sein: εἰς ἀνατροπὴν ἐστρατεύοντο! — Zunächst ist die Verbindung von εἰς ἀνατροπήν mit dem vorhergehenden τοῦ λόγου τούτου (= zum Umsturz dieser Sache oder Lehre) unnatürlich; da es unmittelbar vorher εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν

[1] Labriolle, Crise 200.
[2] Orig. chrét.[2] 234; Hist. I (ed. 1906) 274 Anm.
[3] Labriolle, Crise 200.

heißt, würde Epiphanius, wenn er von den gegen diese gerichteten Bestrebungen hätte sprechen wollen, τῆς αὐτῆς αἱρέσεως oder τῆς αἱρέσεως ταύτης oder ähnlich gesetzt haben, wie auch Merkel[1] ergänzen möchte: τῆς τούτων αἱρέσεως, und nicht das unklare und zweideutige τοῦ λόγου τούτου. Auch bei der Lesart und Verbindung κατὰ τοῦ λόγου τούτου ἐστρατεύοντο ist höchst unklar, was mit λόγος gemeint ist, die Apokalypse? das Zitat Apk 2, 18? Ihre Anstrengungen waren ja völlig fruchtlos geblieben; wir vermissen deshalb den Beisatz eines Wortes wie μάτην oder εἰκῇ zu ἐστρατεύοντο. Döllinger[2], der in den Alogern nur eine Spielart der in jenen Gegenden verbreiteten phrygischen Sekte erblickt, erklärt deshalb: die Aloger, welche jetzt die (prophetische) Offenbarung dieses späteren Zustandes der Gemeinde in Thyatira leugnen, halfen damals zum Umsturz der katholischen Kirche daselbst mit. Sie, so sagt Epiphanius, leugneten zwar, daß dieses Ereignis, nämlich der Übergang zum Montanismus, vorausgesagt sei, sie, die durch eine seltsame Ironie des Schicksals selbst so die Weissagung erfüllen halfen. — Aber die Aloger waren gar keine Montanisten, und im Text des Epiphanius ist auch ein Gegensatz der Kataphrygier zu den „Leugnern" (ἀρνούμενοι) nicht im geringsten angedeutet, im Gegenteil zeigt das zusammenfassende τε an, daß das Subjekt von μετήνεγκαν, d. i. die Phrygier, gemeint ist. Merkel[3] hat durch Änderung des Textes οἱ μὲν — οἱ δὲ solchen Gegensatz erst anzubringen gesucht.

Um die Worte des Epiphanius in n. 33 verständlich zu machen, sind Textkorrekturen unumgänglich. Der Text ist sicher korrumpiert. Wiederholt wird betont, daß die ganze Kirche in Thyatira zum Montanismus abgefallen sei: es gebe dort keine Kirche mehr. Dann hätten also die Aloger, wenn sie daselbst heimisch wären, sich nicht zur christlichen Kirche gerechnet. Mit Recht sagt Stanton[4]: „For Alogi could not have found fault with the Apocalypse for assuming that a

[1] A. a. O. 37. [2] A. a. O. 297. [3] A. a. O. 36.
[4] A. a. O. 209; vgl. Bonwetsch, Geschichte 155 A. 2.

Church existed in Thyatira if they themselves had been members of it." Schon Lipsius[1] bemerkte, daß die Quelle offenbar nur von den Montanisten geredet hat, und Harnack[2] unterdrückt mit Recht die Konjunktion καί (so auch Holl 307), so daß die richtige Lesart ist: ἐνοικησάντων γὰρ τότε (für τούτων[3]) ἐκεῖσε τῶν κατὰ Φρύγας. Die Worte (κατὰ > U) τοῦ λόγου τούτου oder κατὰ τοῦτον τὸν λόγον (Ven.) beziehen sich nicht auf das ganze Buch oder den Brief an die Gemeinde in Thyatira, sondern auf den unmittelbar vorher zitierten Satz (Apk 2, 18): „schreibe dem Engel der Kirche in Thyatira", so daß sie entsprechen dem Vorhergehenden: ἐπιλαμβάνονται τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐν τῇ αὐτῇ Ἀποκαλύψει (Holl 306); das oben erwähnte Ereignis des Abfalls der Gemeinde ist gemeint. Die Übersetzung lautet demnach: „Denn nachdem die Kataphrygier sich daselbst niedergelassen und wie Wölfe die Gemüter der unerfahrenen Gläubigen zerrissen haben, haben sie die ganze Stadt zu ihrer Irrlehre herübergezogen, und wenn sie auch die Offenbarung dieses Wortes leugneten, stritten sie zu jener Zeit zum Umsturz (oder wenn sie auch die Offenbarung leugneten, stritten sie . . . gegen dieses Wort . . .)." Epiphanius würde danach ausführen, die Montanisten hatten die ganze Stadt Thyatira zu ihrer Irrlehre verführt, so daß eine christliche Gemeinde daselbst nicht mehr existierte. Doch gerade dieses Aufhören der Gemeinde ist vom Apokalyptiker vorherverkündet, wenn sie auch leugnen und nicht zugeben wollen, daß unter der verführenden Jezabel (Apk 2, 18—21) die montanistischen Prophetinnen gemeint sind. Indem sie die christliche rechtgläubige Gemeinde vernichteten, haben sie die Weissagung über Thyatira, die sie erkannten, in Erfüllung gebracht in der Zeit eben, als sie kämpften mit dem Erfolg, daß der Umsturz und die Zerstörung der christlichen Gemeinde durch sie herbeigeführt wurden. Diese Erfüllung müssen sie ja selbst zugeben: ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ οὗτοι ἐν Θυατείροις ταῦτα πεπληρῶσθαι, während sie die Weissagung

[1] Quellen 111 A. 1.

[2] Chronologie I 376 A. 2; vgl. Ladeuze 57, A. 2. [3] So Schwartz 34.

dieser Zustände leugnen (ἀρνούμενοι τὴν ἀποκάλυψιν). Es ist also in n. 33 gar nicht die Rede von Umtrieben und Verwirrungen, welche die Aloger in Thyatira angerichtet haben; die Stadt ist gar nicht der Schauplatz von Streitigkeiten der grundverschiedenen Parteien der Montanisten und Aloger gewesen, die sich gemeinschaftlich auf die ahnungslose Gemeinde gestürzt und von denen die letzteren eine Niederlage erlitten hätten, sondern es ist nur gesagt, daß die schwärmerischen Neuerer die ganze friedliche Gemeinde unter ihre Sekte gebracht hätten. Für die Heimat der Aloger kann aus der Stelle nichts erschlossen werden, denn von den Zuständen in Thyatira konnten sie auch, wenn sie im Auslande wohnten, Kenntnis erhalten haben.

Auch für die Zeit, in welcher die Aloger auftraten, kann aus n. 33 nichts Sicheres gefolgert werden. Die chronologischen Angaben daselbst geben uns mehrfache Rätsel auf, deren Lösung bisher nicht gelungen ist. Auch von diesen Angaben gilt die Bemerkung Zahns[1] über unsern Häresiologen: „Die heillosen Konfusionen und Selbstwidersprüche dieses schrecklichsten aller Chronologen hat der Scharfsinn eines Petavius wohl einigermaßen zu erklären, aber keineswegs zu beseitigen vermocht.“ In der unmittelbaren Fortsetzung der oben behandelten Stelle heißt es: „Aber jetzt, Dank dem Herrn, in dieser Zeit, nach (= seit) 112 Jahren, existiert eine Kirche (in Thyatira), und sie blüht, und einige andere finden sich dort. Aber damals war die ganze Kirche übergegangen (ἐκενώθη[2]) in die der häretischen Phrygier. Deshalb ließ der Heilige Geist es sich angelegen sein, uns zu offenbaren, wie diese Kirche sollte in Irrtum geführt werden nach der Zeit der Apostel, des Johannes und der nach ihm (τῶν καθεξῆς). Diese Zeit war nahezu 93 Jahre nach der Himmelfahrt des Erlösers, wie die dortige

[1] PRE IX[3] 404.

[2] Corssen (53) möchte ἐκαινώθη lesen; aber an eine „Erneuerung“ einer zum Montanismus übertretenden Gemeinde überhaupt ist nicht zu denken: vgl. Jülicher in GGA 1896, 844.

Kirche sollte in die Irre geführt und mit der phrygischen Häresie verschmolzen werden."

Die klarste der hier gegebenen Zeitbestimmungen ist noch die Himmelfahrt des Herrn, die nach Epiphanius im Jahre 30, nach Hippolyt[1] im Jahre 29 stattfand. Alle andern Zahlenangaben scheinen bei näherer Prüfung kaum begreiflich und unbeschadet der versuchten Verbesserungen für die Chronologie der Montanisten und Aloger unbrauchbar zu sein.

Epiphanius gibt zwei Zeitbestimmungen.

a) Nach der Zeit der Apostel, des Johannes und der nach ihm, nahezu 93 Jahre nach der Himmelfahrt, also ungefähr im Jahre 123, wurde die Kirche in Thyatira montanistisch. Danach würde der Abfall der Kirche den terminus ad quem der Berechnung der 93 Jahre (+ 30) bilden.

b) Sie blieb in dieser Lage bis zur Zeit des Verfassers. Da steht sie von neuem in Blüte nach einer langen häretischen Periode von 112 Jahren. Somit würde uns Epiphanius hier vom Ende der Irrlehre in Thyatira erzählen, von welchem bis auf die Zeit, wo er sein häresiologisches Werk schrieb, 112 Jahre verflossen waren[2]. Das „Panarion" wurde vollendet 376/77[3]. Die Unterbrechung der katholischen Kirche in Thyatira hätte demnach etwa bis 264/65 gedauert, beiläufig jene Zeit, in der Dionysius den Vergleich zwischen Nepotianern und Antiapokalyptikern geschlossen hatte. Drummond[4] meint wirklich, Epiphanius zitiere hier aus einem Werk, das 263 publiziert sei, in welchem der Autor die kritische Behandlung der Apokalypse seitens des Dionysius Alexandrinus nachgeahmt hätte, der ja sage, daß einige vor seiner Zeit die Apokalypse verwerfen und sie Cerinth zuschreiben.

Beide Zeitangaben sind in dieser Fassung unbegreiflich. Die erste (a), 93 + 30 = 123 als Zeit des Abfalls zum Montanis-

[1] Zur Chronologie Hippolyts betreffs des Lebens Jesu s. Hilgenfeld in ZwTh 1892, 257 ff.; 1893, 106 ff.; Usener, Weihnachtsfest[2] 368 ff.

[2] So Hug, Einleitung II[4] 507; Döllinger 295 A. 17.

[3] Bardenhewer, Geschichte III 297 f. [4] A. a. O. 340.

mus, steht mit der viel späteren Entstehung desselben im Widerspruch. Epiphanius selbst gibt ja Haer. 48, 1 das 19. Jahr des Antoninus Pius, d. i. 156/57 n. Chr., als das des Auftretens des Montanus an. Die montanistische Bewegung hat sicher erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ihren Anfang genommen. — Weiterhin ist es sehr schwer, an eine so lange Herrschaft des Montanismus in Thyatira zu glauben. Die Tage des Montanismus im Orient waren verhältnismäßig bald gezählt; in der orientalischen Literatur des 3. Jahrhunderts spielt er keine Rolle mehr[1]. Anderseits aber muß Epiphanius sich über den Zeitraum von gerade 112 Jahren eine sichere Kenntnis verschafft haben, wenn er so genau das Aufhören der Häresie im Jahre 264 berichtet. Wenn man auch mit Wurm[2] erklären möchte: „nachdem die Kirche dort 112 Jahre nicht existiert hatte", ohne daß die Zeitbestimmung in unmittelbare Verbindung mit „jetzt" gebracht würde, was doch am nächsten liegt, so würde die lange Dauer des Montanismus in Thyatira während einer Zeit, wo er längst von allen Seiten zurückgedrängt war und durch die energische katholische Gegenaktion jede Eroberungskraft selbst in seiner Heimat verloren hatte, unerklärlich sein[3].

Man hat versucht, die Zahlen auf Hippolyt zurückzuführen, dessen Schrift Epiphanius benützte. Die Addition der Jahresziffern 93 + 112 nach der Himmelfahrt, die nach der Ostertafel 29 anzusetzen wäre, würde auf das Jahr 234 führen. Man könnte somit geneigt sein, in dieses Jahr die Abfassung der von Epiphanius benützten Schrift zu setzen[4]. Es erhebt sich aber dann die schwer zu beantwortende Frage, wie Hippolyt zu der Festlegung dieser merkwürdigen Zeitintervalle gekommen ist. Das Datum 122 wäre terminus ad quem für die Berechnung der 93 Jahre und zugleich terminus a quo für die

[1] Siehe Bardenhewer, Geschichte II 310.

[2] „Katholik" 1889 II 189. [3] Siehe Labriolle, Crise 576.

[4] So Salmon, Hermathena VIII (1892) 189 f.; Bousset, Offenbarung[2] 23; Schwartz 39; Ladeuze 53.

Berechnung der 112 Jahre. So vortrefflich die Rechnung stimmt, so anstößig bleibt die Teilung des Zeitraumes 29—234 durch das Jahr 122, das weder das Datum der Apokalypse noch das des Montanismus oder der Aloger sein kann. Der Anfang des Montanismus wäre dann wohl gar um 110 anzusetzen, und Ladeuze[1] meint wirklich, Hippolyt spreche vielleicht „de certains précurseurs du Montanisme à Thyatire". Das tut er aber nicht. Die „blendende" Berechnung läßt sich nicht halten, weil das Jahr 29/30 + dem Jahre 93 = 122 schlechterdings auf kein Datum führt, welches wichtig wäre und von Hippolyt ins Auge gefaßt sein könnte. Dann bleibt es auch immer eine harte Zumutung, seitens des Epiphanius ein so mechanisches Abschreiben einer für ihn schlechthin unbrauchbaren Zeitangabe anzunehmen. Er hätte es unterlassen, sich zu vergegenwärtigen, in welchem Jahre er selbst lebte und welcher Zeit die Schrift angehörte, deren Distanzangaben er für sich verwerten wollte[2]. Aber Labriolle[3] glaubt eine solche Ungeschicklichkeit einem Epiphanius zutrauen zu dürfen: „répéter mécaniquement un argument de sa source, sans se demander s'il correspondait bien à la réalité contemporaine."

Wir stehen vor einem Rätsel, das unlösbar zu sein scheint, wenn man sich gegen eine Korrektur der Zahlen sträubt. Gar manche Kritiker, die sich mit einem non liquet nicht begnügen wollten, haben denn auch den Text zu verbessern gesucht. Lipsius[4], sich berufend auf eine Korrektur des Petavius, setzte μετὰ τὴν γέννησιν statt μετὰ τὴν ἀνάληψιν. Es liege hier nicht ein einfacher Fehler der Abschreiber vor, sondern eine absichtliche Änderung, die von einer irrigen Auffassung der Stelle ausging, und die verschwinde, wenn man das echte γέννησις wiederherstelle. Ihm stimmten zu Dindorf, Zahn, Harnack, Rolffs, Bousset u. a. Die Lösung des Rätsels wäre also folgende: Der Autor, aus dem Epiphanius schöpfte,

[1] A. a. O. 53 A. 1. [2] Zahn, Forschungen V 42.
[3] Crise 565 A. 2. [4] Quellen 109.

hätte als terminus a quo genommen die „Zeit des Johannes", die er 93 n. Chr. ansetzte, übereinstimmend mit der Angabe des Irenäus (Adv. haer. 5, 30, 3); später — wir wissen nicht genau wann — hätten allerdings die Montanisten die Kirche in Thyatira für ihr Schisma gewonnen, aber 112 Jahre nach der Zeit des Johannes ist die Kirche daselbst wieder orthodox geworden, d. i. im Jahre 205 (= 93 + 112), welches Jahr zugleich das Datum der Quelle ist, die Epiphanius in diesem Kapitel benützt hat. Harnack[1] hat diese Kombination verführerisch genannt. Sie bietet den Vorteil, zwischen 93 und 205 das Jahr der Apostasie in Thyatira schwanken zu lassen, das man von da ab nach der historischen Wahrscheinlichkeit ansetzen kann; 204/05 wäre das Jahr, in dem Hippolyt seine Apologie des Evangeliums und der Apokalypse geschrieben hätte. — Zunächst ist zuzugeben, daß Epiphanius gar nicht den Zeitpunkt näher bezeichnet, wann Thyatira apostasierte. Die 93 Jahre nach der Himmelfahrt bezeichnen nicht die Zeit des Auftretens des Montanismus oder des Abfalls der Kirche in Thyatira, sondern nur die Dauer der apostolischen Zeit, wie sie Epiphanius berechnet. Den Umfang des apostolischen Zeitalters wollte er angeben, um zu zeigen, daß der von Johannes geweissagte Abfall erst lange nachher erfolgte, die Prophetengabe des Verfassers der Apokalypse dadurch also bestätigt sei[2]. Daß die Übersetzung: „Welches war ein Zeitraum von nahezu 93 Jahren", grammatisch unmöglich ist, wie Holl behauptet, ist nicht einzusehen. Nach dieser Zeit der Apostel — so hatte der Heilige Geist geoffenbart — werde die Kirche in die Irre gehen. Nicht war damit gesagt, wie Wurm[3] meint, daß die Vernichtung der Kirche zu Thyatira noch in die Zeit der Apostel fallen würde, sondern nur, dies werde geschehen nach der Apostelzeit. Die Worte μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων erklärt Epiphanius durch eine Exegese: τοῦ τε Ἰωάννου

[1] Chronologie I 378.
[2] Vgl. Döllinger 296 f. A. 17; Labriolle, Crise 578.
[3] „Katholik" 1889 II 108.

καὶ τῶν καθεξῆς; es ist die Zeit gemeint nach dem Tode des Johannes und der übrigen, welche in der Reihe der Apostel etwa noch aufzuzählen waren (vgl. ὅπερ ἐγένετο μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κοίμησιν in U bei Holl 308). Es bleibt auffallend, daß Epiphanius sich nicht mit dieser Angabe: „nach der Zeit der Apostel" begnügt hat, sondern noch eine genaue Jahresangabe von 93 Jahren macht, die im Zusammenhang keine weitere Bedeutung hat: Es war die Zeit bis etwa 93 Jahre nach der Himmelfahrt des Erlösers, wo der letzte Apostel, Johannes, prophezeite; bis dahin reicht das apostolische Zeitalter, also bis etwa 122 oder 126 (29 oder 33 + 93). Für den terminus a quo ist Epiphanius in Übereinstimmung mit mehreren andern kirchlichen Schriftstellern: Apollonius bei Eus., Hist. eccl. 5, 18, 14; Acta Petri 5; Clem. Alex., Strom. 6, 43; 7, 106[1]. Für den terminus ad quem verlängert er diese Periode über die gewöhnlichen Grenzen hinaus. Irenäus bezeichnet als terminus das Ende des 1. Jahrhunderts (2, 22, 5; 3, 3, 4; 5, 30, 3). Nach Epiphanius bildet nicht die Zeit des Todes des Johannes auch das Ende der apostolischen Zeit, wie Lipsius[2] will, der unbilligerweise den Ausdruck vereinfacht, sondern er hat den Umfang dieser Periode ausgedehnt. Döllinger[3] denkt an Johannes und seine Schüler. Wenn er sie soweit ausdehnte, könnte nach Harnack[4] der Grund hierfür vielleicht daran gelegen haben, daß er die Töchter des Philippus und die Prophetin Ammia, die Propheten Quadratus (bezeichnet en bloc mit den Worten οἱ καθεξῆς) einschloß, nämlich diese Gruppe von Inspirierten, auf die Montanisten und Antimontanisten sich gern für ihre gegensätzliche Schlüsse beriefen (Anonymus bei Eus. 5, 17, 2—3). Wenn er die Apostelschüler in die Apostelzeit einschloß, hätte er dieser eine zu kurze Dauer gegeben, denn zu diesen gehörten ja auch die asiatischen „Presbyter" des Irenäus, Polykarp († 155) und Papias, Philippus

[1] Zahn, Forschungen V 36 f.
[2] Quellenkritik 110. [3] Hippolytus 295 f.
[4] Chronologie I 379.

in Hierapolis und seine weissagenden Töchter, Aristion[1]. Aber οἱ κατεξῆς kann hier nicht die Schüler der Apostel bedeuten, sondern nur die übrigen Apostel. Auch Haer. 66, 19 umschreibt Epiphanius die Apostelzeit in folgender Weise: παρῆλθε γὰρ ἡ γενεὰ τῶν ἀποστόλων, φημὶ δὲ ἀπὸ Πέτρου ἄχρι Παύλου, καὶ ἄχρι Ἰωάννου, τοῦ καὶ χρονίσαντος ἐν κόσμῳ ἄχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων (Dind. III 39); er spricht weiter von Jakobus, dem Bruder des Herrn und ersten Bischof von Jerusalem, und seinem Nachfolger Symeon, unterscheidet ihn aber von den Aposteln. Diese Apostelzeit berechnet er nicht von der Geburt, sondern von der Himmelfahrt des Herrn, die er auch (Haer. 66, 20) als Anfangstermin nimmt (ἀπὸ ἀναλήψεως Χριστοῦ). — Weil diese lange Dauer der Apostelzeit bis etwa 123 sehr auffallend ist, wollte Hennecke[2] die Parenthese in n. 33 bereits hinter ἀνάληψιν schließen, so daß nun in den 93 Jahren nicht eine Bezeichnung des apostolischen Zeitalters, sondern ein Rekurs auf die Haer. 48, 1 gegebene Datierung (157) vorläge, indem nämlich als Schlußjahr der von Epiphanius genannten Apostelzeit vielmehr das „Martyrium des Paulus unter Nero" im Sinne des Klemens von Alexandria (Strom. 7, 17, 106 f.: ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ [διδασκαλία] μέχρι γε τῆς Παῦλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται; ed. Stählin III 75) angesehen würde; das ἐπὶ, richtig gefaßt, spräche dafür. Wir kämen dann auf 157. Aber es müßte doch erst erwiesen werden, daß Epiphanius mit diesem Todesjahr des Paulus die Apostelzeit geschlossen hat; Haer. 66, 19 belehrt uns, wie wir gesehen haben, daß er diese mindestens bis zum Tode des Johannes in der Regierungszeit Trajans ausdehnte. — Völter[3] ersetzte ἐνενήκοντα durch ἑβδομήκοντα, weil ihm das Zeitalter der Apostel zu lang bemessen schien, daran erinnernd, daß im Jahre 106 Symeon Klopas (Eus., Hist. eccl. 3, 32) gestorben sei, und hielt an ἀνάληψις fest. Hilgenfeld[4] hielt diese Korrektur für berechtigt und erklärte: Nach 73 Jahren seit der Himmelfahrt des

[1] Zahn, Forschungen VI 3—224. [2] ThLz 1894, 439.
[3] ZwTh 1884, 26. [4] Ketzergeschichte 600 A. 1009.

Erlösers (etwa 33), also etwa 106, nach dem Aussterben aller Apostel, freilich nicht schon im Anfang der nachapostolischen Zeit, sollte Thyatira durch die Kataphrygier verdorben werden. Nach Ablauf von 112 Jahren, also 218, was auf Hippolyt zutrifft, bestehe wieder eine rechte Gemeinde in Thyatira. Aber die Rechnung stimmt nicht, da Epiphanius die Himmelfahrt 30, Hippolyt 29 ansetzt; es wäre also 99 oder 100 der Schluß der Apostelzeit, und der Abfall in Thyatira müßte einige Dezennien später angesetzt werden. Zudem erscheint jede Änderung des überlieferten Textes willkürlich. Wir werden also daran festhalten müssen, daß Epiphanius die Apostelzeit bis 123 ausdehnt.

Labriolle[1] zweifelt an einer Lösung: „Il me paraît indubitable qu'il est produit quelque part dans ce chapitre une confusion de chiffres ou une confusion des mots: je n'ai pas réussi à réparer l'erreur qui l'a gâté, et les rectifications tentées jusqu'ici me semblent médiocrement satisfaisantes." Vielleicht führt eine genauere Erwägung der ganzen Argumentation in n. 33 zum richtigen Verständnis. Epiphanius will den Einwand der Aloger widerlegen. Johannes könne nicht den Auftrag erhalten haben, dem Engel in Thyatira zu schreiben, da keine Kirche hier existiere. Die, welche so reden, sollen sich genötigt sehen, gerade wegen ihres Einwandes der Wahrheit zuzustimmen. „Es ist keine Kirche in Thyatira": Das gerade hat Johannes vorhergesagt, denn die Kirche hat daselbst in der Zeit der montanistischen Bewegung zu existieren aufgehört, als alle in das montanistische Lager übergingen. Dies aber ist in Apk 2, 18—21 geweissagt, wo von der Prophetin Jezabel gesprochen wird, die mit ihrer Irrlehre einen verderblichen Einfluß auf die Gemeinde ausübt. Daß Thyatira ein Hauptort des Montanismus sei, gestehen auch die Aloger ein: ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ οὗτοι ἐν Θυατείροις ταῦτα πεπληρῶσθαι. Diese montanistische Periode aber ist längst abgelaufen. Jetzt, in der Zeit des Schreibers, des Gewährsmannes des Epiphanius, existiert dort

[1] Crise 579.

eine aufstrebende orthodoxe Kirche und eine Mehrheit anderer christlicher Gemeinden in der Umgegend; jetzt, 112 Jahre danach also, blüht dort die Kirche. — Von wann ab sind diese Jahre zu rechnen? Nicht von der Zeit des Unterganges der Kirche in jener Stadt, sondern von der Zeit der Prophetie des Johannes, denn diese steht im ganzen Abschnitt im Vordergrund des Interesses. Immer aufs neue betont Epiphanius die Prophetengabe des Johannes. Seine Prophetie bezog sich auf die Zeit nach dem Tode der Apostel — wie lange die Apostelzeit dauerte, ist für die Argumentation gleichgültig; sie mag bis zum Jahre 126 reichen — und hat ihre Erfüllung gefunden in jener traurigen Zeit, als die Kirche in die Schlingen des Montanismus verstrickt wurde. Wann hat nach Epiphanius Johannes seine Gesichte geschaut? Als er auf Patmos in der Verbannung war ἐν χρόνοις Κλαυδίου Καίσαρος (n. 12 33). „Verlassen von alter Tradition und gesundem Verstand", bemerkt Zahn[1], „erscheint Epiphanius, wenn er das Exil und die Abfassung der Apokalypse und die Rückkehr von Patmos in die Regierungszeit des Klaudius 41—54 setzt." Nehmen wir eine mittlere Zahl für den Aufenthalt in Patmos an, so würden wir etwa (112 + 48) auf 160 geführt. Aber das wiederholte „jetzt", „in dieser Zeit" bezeichnet doch die Zeit des Schreibers als terminus ad quem für die Zahl 112, und diese Zeit kann nicht so früh angesetzt werden. Hat denn wirklich Epiphanius die Abfassungszeit der Apokalypse unter Klaudius angenommen? Nach Haer. 66, 19 lebte Johannes bis zu den Zeiten Trajans (98—117); das konnte er bei Irenäus, Adv. haer. 2, 22, 5; 3, 3, 4 lesen. Im hohen Alter von 90 Jahren erst (n. 12; vgl. n. 2: μεθ' ἡλικίαν γηραλέαν) hat Johannes sein Evangelium geschrieben. Zwischen dieser Abfassung des Evangeliums und der Rückkehr aus der Verbannung lagen viele Jahre; denn Epiphanius bemerkt n. 12: und viele Jahre nachher, nachdem er ferne gelebt hatte in Asien (καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἐπὶ τῆς

[1] Einleitung II[3] 471; vgl. Allo, L'Apocalypse S. ccvi f.

Ἀσίας; Holl 264). Auf der Insel Patmos aber hat er seine Gesichte geschaut. Daß diese Verbannung bestimmt in der Zeit des Kaisers Klaudius verhängt sei, wagt Epiphanius nicht mit Sicherheit anzugeben, sondern er fügt zu der Zeitbestimmung in n. 33 hinzu: ἀνωτάτω = frühestens. Irenäus sagt ohne alles Schwanken (Adv. haer. 5, 30, 3), daß die Apokalypse gegen Ende der Regierungszeit Domitians (gest. 18. Sept. 96) „geschaut worden" sei, und nach Dionysius Bar Ṣalibi in seinem Kommentar zur Apokalypse hat Hippolyt ebenso wie Irenäus über die Abfassungszeit gedacht: „Irenaeus episcopus et Hippolytus dicunt Apocalypsim Iohannis evangelistae esse et sub finem regni Domitiani ipsi revelatam esse" (ed. Sedlaček 1). Epiphanius, der den Apostel „frühestens" unter Klaudius nach der Insel Patmos verbannt sein läßt, könnte immerhin gleichfalls eine spätere Abfassung des Buches angenommen haben. Somit könnte er, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, die Meinung seines Gewährsmannes, d. i. Hippolyts, wiedergeben, daß von der Zeit der Prophetie des Johannes, d. i. 95, bis zu seiner Zeit, wo eine Kirche in Thyatira wieder existiert, 112 Jahre verflossen seien. Hippolyt hätte demnach seine Verteidigungsschrift ca. 207 geschrieben.

Sollte aber nicht doch ein Versehen aufseiten des Epiphanius anzunehmen sein, der die Namen Klaudius und Domitian verwechselt hat? „Nach der Rückkehr von Patmos" läßt er Johannes (n. 12), 90 Jahre alt, sein Evangelium schreiben. Die Bemerkung von der Rückkehr aus dem Exil wäre hier ganz zwecklos, wenn er nicht mit ihr die Abfassung des Evangeliums unmittelbar in Verbindung brächte. Daß er in n. 12 eine beträchtliche Reihe von Jahren des Aufenthalts in Ephesus zwischen die Rückkehr aus dem Exil und die Abfassung des Evangeliums einschiebt, wie Zahn angibt, folgt noch nicht daraus, daß er sagt, Johannes habe es geschrieben, nachdem er viele Jahre in Asien geweilt habe. Das ist auch der Fall, wenn der lange Aufenthalt in Ephesus durch das nur kurze Zeit dauernde Exil unterbrochen wurde.

C. Schmidt[1] will mit Schwartz in n. 33 ἀνωτέρω lesen und interpretiert: in der früheren, d. h. vor der Regierung des Klaudius liegenden Zeit, so daß Epiphanius, oder besser sein Gewährsmann die Ansicht vertritt, daß die Apokalypse auf der Insel Patmos vor der Regierung des Klaudius, aller Wahrscheinlichkeit nach unter Caligula abgefaßt sei. Aber für Änderung des ἀνωτάτω liegt kein Grund vor. Die Worte sind vielmehr zu interpretieren: in der Zeit des Klaudius, und zwar frühestens, als er auf Patmos weilte. Auch Holl 308 bemerkt: ἀνωτάτω braucht nicht in ἀνωτέρω geändert zu werden. Holl selbst hat eine neue Deutung vorgelegt, der Schmidt zuzustimmen geneigt ist. Nach dieser berechnet Epiphanius die Zeit von der Wiedergewinnung von Thyatira für den katholischen Glauben bis zur Abfassung seines Werkes auf 112 Jahre; das führt auf das Jahr 263/64. Die zweite Zahl umfasse den Zeitraum, während dessen die Stadt montanistisch war. Nach ἀνάληψιν müsse eine Zahl ausgefallen sein ($\overline{\rho\lambda\eta}$ ἐτων = 138). Somit käme man für den Abfall Thyatiras auf das Jahr 170/71, ein Jahr, das zu der eigenen Angabe des Epiphanius über die Ursprungszeit des Montanismus (Haer. 48, 1, 2) allerdings nicht passe, aber merkwürdig genau zu der des Eusebius (Chronik zum Jahre 171) stimme. Es würde also das Werk, welches Epiphanius benützte, dem Jahre 263/64 angehören. Abgesehen davon, daß solch ein Werk gänzlich unbekannt ist, kann eine so lange Dauer des Montanismus in Thyatira nicht zugegeben werden, wie auch die Ergänzung der Zahl 138 willkürlich ist.

Wie wir auch die Zahlenrätsel in n. 33 lösen mögen, für die Zeit des Auftretens des Montanismus in Thyatira und für jene der Aloger bietet die Stelle zur Datierung keinen festen Anhalt. Nur das können wir ersehen, daß die Aloger mit ihrem Einwand auftraten, als die montanistische Periode in Thyatira bereits überwunden war; denn Hippolyt belehrt sie, daß ihre Einrede gar nicht mehr für die Gegenwart zutrifft.

[1] A. a. O. 432 f.

Die Zustände der Christenheit in Thyatira scheinen ihnen aus eigener Anschauung nicht bekannt zu sein. Da sie Zeitgenossen Hippolyts sind, werden wir ihr Auftreten in das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jahrhunderts zu setzen haben; denn Hippolyt wird nicht lange gezögert haben, für das Evangelium und die Apokalypse gegen ihre Einwände in die Schranken zu treten. Als Zeit für das Auftreten der Aloger setzt Kaulen[1] das 4. Jahrhundert, J. Réville[2] die Mitte des 2. Jahrhunderts an, Zahn, Harnack[3] etwa 165, wenn nicht 175, Schmiedel[4] 160 oder 170, Belser, Feine[5] um 170. Bekanntlich ist die Meinung über das erste Auftreten des Montanismus eine zwiespältige[6]: die einen nehmen dafür mit Eusebius das Jahr 172 (Chron. ad Olymp. 238; Migne 19, 563), die andern nach Epiphanius Haer. 48, 1 aber 157, nach 48, 2 eine noch frühere Zeit. Sicher bestand der Montanismus schon mehrere Jahre vor 177.

Wenn wir die Ausdehnung der Bewegung in Betracht ziehen, welche die Aloger nach der Darstellung des Epiphanius veranlaßten, so verstehen wir nicht, wie Schmiedel[7] reden kann von einer ganzen Schule in der Kirche, die weite Verbreitung hatte. Auch Zahn[8] spricht von dem „tiefen Eindruck", welchen ihr Widerspruch in weiteren Kreisen hervorgerufen habe, und Harnack[9] gar von einem „ungeheuren Erfolg" der Aloger. Wer aber ohne voreingenommene Meinung nüchtern die Tatsachen prüft, wird im Gegenteil konstatieren, daß die „Bewegung" eine sehr beschränkte genannt werden muß. Das muß auch Zahn[10] zugeben, wenn er sagt: „Die Partei der Aloger verschwand, nachdem sie eben erst

[1] Einleitung III[4] 85. [2] Le quatrième Évangile 64.
[3] Zahn, GK I 223 A. 2. Harnack, Chronologie I 379; vgl. Stanton 208; Lepin 214.
[4] A. a. O. 25. [5] Belser, Einleitung[2] 288. Feine, Einleitung 159.
[6] Siehe Labriolle, Crise 569 ff.
[7] Artikel „John" in Encycl. bibl. II 2547.
[8] GK I 222; vgl. Kreyenbühl II 790 f.
[9] Das Neue Testament um 200 S. 62. [10] GK I 262.

aufgetaucht war." Sie haben weder eine neue Kirche der synoptischen Evangelien gestiftet, noch einen Bruchteil der alten Kirche zu sich herübergezogen. Ihr Angriff gegen die Johannesschriften war ein ganz vereinzelter, dem allgemeinen Zeitbewußtsein zuwiderlaufender und verfehlter [1]. Sie waren so unbedeutend, daß keinen Augenblick auch nur in einer Gemeinde der Zusammenhang und die Übereinstimmung der Überlieferung aufgehoben wurde. Nicht zu Unrecht nennt Schwegler [2] die Aloger „eine Ketzerei ohne Anfang und Ende, ohne Veranlassung, ohne Häupter und ohne Nebenzweige". Sie bildeten überhaupt keine Sekte, sondern höchstens eine Partei oder Richtung, der erst Epiphanius den Spottnamen „Aloger" beilegte und damit veranlaßte, daß sie als Sekte angesehen wurden, „for which idea there is no fondation" [3]. Salmon [4] weist beispielshalber darauf hin, daß Macaulay die, welche die Briefe des Junius Sir Philip Francis beilegten, „Franciscans" nannte, obwohl niemand annimmt, daß diese Leute eine korporative Genossenschaft bildeten oder in einer Verbindung miteinander standen, außer daß sie über den Autor der Briefe dieselbe Meinung hegten.

Schon die witzige Zweideutigkeit, welche im Namen „Aloger" liegt, macht die Benennung keineswegs zu einem schmückenden Beiwort, sondern bezeichnet etwas Unbedeutendes, Verächtliches. Epiphanius zählt diese Namenlose nicht nur unter weniger bedeutenden Sekten auf, sondern nennt sie ausdrücklich eine „schwache Schlange" (ἑρπετὸν ἀσθενές, n. 1; Holl 248), ein ohnmächtiges Gewürm, welches vor dem bloßen Geruch gewisser Pflanzen feige zurückweicht (n. 2; vgl. n. 35, ἑρπετὸν . . . ὀλίγον μὲν τῇ δυνάμει καὶ τῇ περιωδυνίᾳ τοῦ ἰοῦ; Holl 311).

Die Aloger waren wohl nur einzelne Leute, die erst Epiphanius unter jenem Kollektivnamen zusammengefaßt hat.

[1] Siehe Heinichen 7; Eichhorn, Einleitung II 416; Wetzel 139; Réville 64; Lepin 218; Jacquier 247; Gregory, Einleitung 241; Labriolle, Crise 20.
[2] Montanismus 267. [3] Salmon, Introduction[7] 210.
[4] A. a. O. 591.

Ebrard[1] spricht von ihnen als einer „unbedeutenden, frühzeitig verkommenen, einflußlosen Sekte", Lepin von „cerveaux étroits" und „petit clan séparé"[2], Sanday[3] möchte sie lieber nennen: „coterie rather than sect".

§ 14. Die Johannesschriften in dem Fragm. Muratorianum und in den monarchianischen Prologen.

Die Ausführungen des Fragmentum Muratorianum Zeile 9—34 über das Johannesevangelium finden manche Forscher[4] von einer apologetischen Tendenz beherrscht und erblicken in ihnen eine polemische Rücksichtnahme auf die Aufstellungen und Anschauungen von Bestreitern der Echtheit. Der Fragmentist berichtet über die Entstehungsweise des Evangeliums: Johannes schrieb auf Zureden seiner Mitjünger und Bischöfe und auf eine göttliche Weisung von Andreas hin, daß jener schreiben, die andern das Geschriebene revidieren sollten[5]. Verschieden sind wohl die Anfänge der einzelnen Evangelien, d. h. der evangelischen Geschichte, aber für den Glauben der Gläubigen verschlägt die Differenz nichts, da die großen Tatsachen der Heilsgeschichte: die Geburt, das Leiden, die Auferstehung, der Verkehr mit den Jüngern und die Wiederkunft, in allen vollständig durch den einen, und zwar oberherrlichen Geist (uno ac principali spū) dargelegt sind. Nicht wunderbar ist es auch, wenn Johannes einzelnes so zuversichtlich auch in seinen Briefen vorbringt, da er ja 1 Jo 1, 1—4 erklärt,

[1] Wissenschaftl. Kritik usw. 1174. [2] L'origine du quatr. Évang. 218.

[3] The criticisme 66; vgl. Jackson 35: „a little sect or coterie".

[4] So z. B.: Hilgenfeld, Kanon 41 43; Scholten a. a. O. 149 ff.; Hesse, Murator. Fragm. 97 f.; Zahn, GK I 170 222 252; II 32 ff. u. ö.; Einleitung II[3] 469; Corssen 70; Belser, Einleitung[2] 5; Baljon, Geschiedenis 469; Camerlynck 167 f.; Loisy 31; Kreyenbühl II 751; Erbes in ZfK 1914, 331 ff.; Cladder 225.

[5] Zahn sieht die Quelle hierfür in den Johannesakten; Acta Ioan. cxxvi ff.; Einleitung II[3] 454 f.; vgl. Epiph. haer. 51, 12: παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι (Holl 263); Klem. Alex. bei Eus., Hist. eccl. 6, 14, 7; Hieron., Vir. ill. 9, Prol. in Matth. (Migne 26, 19).

alle Wunder des Herrn als Augenzeuge geschaut und beschrieben zu haben. — Wenn der Fragmentist hier Einsprüche von Gegnern des Evangeliums berücksichtigt hat, so hat er es nur sehr beiläufig getan. Bedenken und Zweifel über die Herkunft des Evangeliums existieren für ihn keine. Gewiß hat er die Augenzeugenschaft des Johannes hervorgehoben, aber doch nur, weil in den Briefen sich Reminiszenzen an das Evangelium finden[1], nicht weil die Glaubwürdigkeit oder apostolische Abstammung desselben abgelehnt wird. Höchstens könnte die Harmonie der Evangelien bei Verschiedenheiten, besonders im Eingang derselben, Anstößen gegenüber hervorgehoben sein, die in den Differenzen begründet zu sein schienen. Von apologetischen Tendenzen glauben deshalb andere[2] keine Spur entdecken zu können. Harnack[3] will in der Quelle des Fragmentisten nur eine auf Vergleichung beruhende Zurückschiebung der synoptischen Evangelien hinter Johannes sehen. Aber auch eine solche Bevorzugung des vierten Evangeliums ist im Fragment nicht ersichtlich. Sanday[4] bemerkt: „By the time of Irenaeus there is a stable equilibrium; no one of the four Gospels is either before or after another. And this is really the lesson taught by the Muratorian Fragment."

Auch von Zweifeln und Bedenken, die gegen die Johannesapokalypse erhoben worden seien, spricht der Fragmentist nicht. Im Gegenteil sagt er ausdrücklich Zeile 71 ff.: „Apocalypses etiam iohanis et petri tantum recipimus", bemerkt aber, daß die letztere von einer Minorität abgelehnt wird. Nur dann, wenn „et Petri tantum" (καὶ Πέτρου μόνη oder μόνον) vor „Apocalypses" gestellt wird[5], wäre gesagt, daß einige wenige (quidam ex nostris) einen Widerspruch gegen ihre Lesung in

---

[1] Hesse, Murat. Fragm. 120 f.; Weiß, Einleitung[3] 78 A. 1.

[2] So Wetzel 129 ff.; Weiß, Einleitung[3] 78 Anm.; Godet, Einleitung II 48; Lepin 213.

[3] Chronologie 684. [4] Criticisme of the fourth Gospel 255.

[5] So Aberle(-Schanz), Einleitung 275; Hilgenfeld, Einleitung 88 f.; Kaulen, Einleitung I[4] 36; Loisy, Hist. du canon 100.

der Kirche erhoben hätten; ihre Meinung hätte zwar nicht seinen Beifall gefunden, aber auch nicht gerade sein Mißfallen erregt. Ist schon an und für sich die Korrektur des Textes an der Stelle unbegründet, so wird seine Stellungnahme zu dieser Minorität um so auffallender sein, als er selbst Zeile 48 f. von der Apokalypse des Johannes als einem hochheiligen Buche redet: wie Johannes in der Offenbarung an sieben Gemeinden schrieb und damit an die ganze Kirche sich wandte, so habe Paulus in den sieben Gemeinden, an die er schrieb, gleichfalls die ganze Kirche erkennen lassen. Die vermeintliche Vorstellung, daß die Apokalypse früher als die Briefe des Paulus verfaßt sei, beruht nicht etwa auf Überlieferung, sondern ist nur eine unvorsichtige Folgerung daraus, daß Johannes einer der Apostel ist, welche dies früher als Paulus waren (Zeile 48: paulus sequens prodecessoris [= praecessoris] sui iohannis ordinem)[1]. Nun berichtet Dionysius Bar Ṣalibi in seinem Apokalypsekommentar zu Apk 1, 4 (ed. Sedlaček 2 f.), Hippolyt sage, daß Johannes an sieben Gemeinden schrieb, wie auch Paulus dreizehn Briefe an sieben Gemeinden gerichtet habe; den Brief an die Hebräer sehe er nicht als paulinisch an, sondern als vielleicht von Klemens geschrieben. Hippolyt wird in der dem syrischen Bischof vorliegenden Schrift der „Kapitel gegen Cajus" sich hierüber ausgesprochen haben. Auf diese Stelle aus Bar Ṣalibi sich stützend, haben in neuerer Zeit Th. H. Robinson und Zahn[2] die früher von Lightfoot ausgesprochene Vermutung, Hippolyt sei der Verfasser des Muratorianum, zu begründen gesucht. Das Interesse des Fragments an den Johannesschriften, deren Echtheit zu verteidigen Hippolyt sich genötigt sah, könnte immerhin diese Hypothese empfehlen, wie wir ja auch aus Stephanus Gobarus bei Photius (Bibl. 232) wissen.

[1] Siehe Wieseler, Stud. und Krit. 1847, 827; Credner, Zur Geschichte des Kanons 86; Zahn in PRE[3] IX 805; Meinertz, Einleitung[3] 377 A. 4; Kruszyński, Wstęp 681, n. 3.

[2] Expos. ser. 7, Vol. I (1906) 481—495; s. Theol. Jahresbericht XXVI (1906) 232 f. Zahn in NkZ XXIII (1922) 417 ff.

daß er den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes abgelehnt hat. Aber der Nachweis Robinsons ist keineswegs zwingend[1]. Mag die montanistische Bewegung immerhin auch mit ein Grund für die Umgrenzung der Bücher im Muratorischen Kanon gewesen sein[2], deren Stifter am Schluß (Zeile 84) neben Basilides genannt wird „assianom catafrycum constitutorem" (= Asiano Cataphrygum constitutore), eine Berücksichtigung der Gegner von Johannesschriften ist in ihm nicht wahrzunehmen. Auch fehlt unter den Häretikern, von welchen überhaupt nichts anzunehmen ist (Zeile 81—84), soweit der Schluß erhalten ist, der Name Cerinths. Von einer ernstlichen und bedrohlichen Anfechtung der Johannesschriften oder einer vermeintlichen häretischen Unterschiebung derselben unter apostolischem Namen hat der Fragmentist keine Kenntnis. Nach Zahn[3] hätte er geschrieben, ehe der „Aloger" Cajus mit dem Montanisten Proklus disputierte, wahrscheinlich auch früher, als Hippolyt seine Apologie für die beiden Hauptschriften des Johannes und seine Kapitel gegen Cajus geschrieben hat.

Corssen[4] glaubte in dem lateinischen Prolog zum Markusevangelium, abgefaßt nach seiner Meinung am Anfang des 3. Jahrhunderts, aber auf Grund älterer Dokumente, eine Polemik gegen das Johannesevangelium zu finden, die ähnlich wäre jener der Aloger. Der Prolog polemisiere offen gegen die Logoslehre (34 f.) und enthalte eine „zwar etwas versteckte, aber doch bei näherem Zusehen nicht zu verkennende Ablehnung des Evangeliums Johannis überhaupt" (35 37), sofern

[1] Siehe Bartlet, Expos. ser. 7, Vol. II (1906) 210—224, der in Melito den Verfasser sieht. Nach Harnack (Entstehung des Neuen Testaments 71 A. 2) stammt das Fragment von Viktor oder von Zephyrin (minder wahrscheinlich), bzw. von einem in ihrem Sinne schreibenden römischen Kleriker.

[2] Siehe Jülicher, Einleitung[6] 449 462 f.: Harnack a. a. O. 59 64: Labriolle, Crise 548.

[3] A. a. O. 433.

[4] Die monarch. Prologe 34 f. Textabdruck des Prologs zu Markus bei Wordsworth, N. T. lat. I 171 f.; H. Lietzmann, Kleine Texte I[2] (1907); E. Preuschen, Analecta II[2] 92 f.

nämlich nach Markus der Herr nicht als himmlischer Logos auf die Erde herabgekommen sei, sondern seinen Anfang im Fleisch genommen habe und in der Taufe beseelt worden sei (37 f.). — Zunächst ist bei den Alogern eine Abneigung gegen die Logoschristologie überhaupt nicht zu konstatieren. Es könnte also, wenn hier eine solche vorläge, der Prolog gar nicht mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Aber wir können bei unbefangener Lesung des Prologs auch nicht eine Spur einer logos- oder johannesfeindlichen Tendenz in ihm erkennen.

Der in Betracht kommende Teil des Prologs lautet (nach Corssens Deutung): „Markus, Evangelist Gottes und Sohn des Petrus in der Taufe und Schüler im göttlichen Wort, der das Priestertum in Israel führte, Levit nach dem Fleische, bekehrt zum Glauben Christi, schrieb das Evangelium in Italien, in ihm zeigend, was er seinem Geschlecht und Christus verdanke. Denn indem er den Anfang der Einleitung (initium principii) beginnt mit einer Stimme prophetischen Ausrufs, zeigte er die Ordnung levitischer Auserwählung, damit er verkündigend den vorherbestimmten Johannes, den Zachariassohn, zeigte am Anfang der evangelischen Verkündigung, daß nicht allein das gesandte Wort[1] Fleisch ward, sondern[2] der Leib des Herrn in allem durch das Wort der göttlichen Stimme beseelt ward, auf daß der Leser wisse, wem er den Anfang des Fleisches in dem Herrn und des ankommenden Gottes Wohnung (das Fleisch) zuzuerkennen hat und in sich das Wort der Stimme, welches er bei den Mittönenden (in consonantibus) verloren hatte, finde. Dann auch in das Werk des fertigen Evangeliums eintretend (perfecti evangelii opus intrans) und von der Taufe des Herrn anfangend, Gott zu verkündigen, bemühte er sich nicht, die Geburt des Fleisches, welche er schon bei den früheren gesehen hatte, zu berichten, sondern in den Hauptsachen das Ganze zusammenfassend, bringt er

[1] emissum, non solum codd. Ox Dbsch — non emissum solum Cors.
[2] sed et codd ph Ox Dbsch — sed nonn Cors.

die Austreibung in die Wüste, das Fasten der Zahl, die Versuchung des Teufels, die Zusammenscharung wilder Tiere und den Dienst der Engel, um uns zur Einsicht des einzelnen anzuleiten durch seine kurze Fassung, welche weder das Ansehen des Erzählten wegnimmt, noch der Vollendung des Werkes die Fülle abspricht."

Corssen schlägt einige Änderungen des überlieferten Textes vor. In ihm ist die Negation mit „solum" verbunden (emissum non solum), und Wordsworth und v. Dobschütz verbinden „emissum" mit „Iohannem", so daß der Autor sich auf Mal 3, 1: „Siehe, ich sende meinen Engel vor deinem Angesichte her", bezieht. Corssen jedoch meint, das schleppende, lästige „emissum" schwäche nur den Eindruck von „praedestinatum" ab, und streng genommen wäre auch das Partizip auf „angeli" zu beziehen gewesen (= emissi). Er bringt deshalb „emissum" mit „verbum" in Beziehung und stellt die Negation um (= non emissum solum verbum). „Emissus" selbst faßt er, wie es von Tertullian abwechselnd mit „prolatus" und in der lateinischen Übersetzung des Irenäus für das griechische προβεβλημένος gebraucht wird, als Ausdruck für die Geburt des Logos. So würde dann an unserer Stelle ein Protest gegen die Logoslehre gegründet und ausgesprochen sein, Markus lehre nicht wie Johannes, daß ein bloßes ausgesprochenes Wort Fleisch geworden sei und eine selbständige Präexistenz gehabt habe, sondern daß der Anfang des Herrn Fleisch gewesen sei und daß mit diesem Fleisch sich das göttliche Wesen selbst hinterher vollständig verbunden habe (34 f.). Das geschah nämlich bei der Taufe: das göttliche Wort, durch das der Leib des Herrn beseelt wurde, ist das der göttlichen Stimme in der Taufe. Markus hebt eindringlich hervor, daß der Herr im Fleische begonnen habe und mit diesem Fleisch nur dem (in der Taufe) kommenden Gott eine Wohnstätte bereitet worden sei. Wenn es heißt, daß dieses Wort dem Leser bei Matthäus und Lukas verloren gegangen sei — dies sind die consonantes = priores —, die doch den Vorgang genau übereinstimmend

mit Markus erzählen, so kann damit nur gemeint sein, daß die Bedeutung des Wortes bei diesen unter dem Eindruck der voraufgegangenen Erzählung nicht genügend hervortrete. Markus übergeht ja die Geburtsgeschichte des Herrn (non laboravit nativitatem carnis, quam in prioribus viderat) und beginnt mit der Taufe. So unterscheidet der Prolog zwischen der Person Christi vor und nach der Taufe: erst nach der Taufe ist der Gott fertig: was aber bei der Geburt auf die Welt gekommen, ist bloßes Fleisch (30). — Allerdings deute bei Tertullian nichts darauf hin, daß die Monarchianer meinten, erst durch die Taufe werde Christus Gott. Aber man könnte auf den Verfasser unseres Prologs den Vorwurf Tertullians (Adv. Prax. c. 27) anwenden: „Diese Art von Monarchie, und zwei daraus zu machen, den Jesus und den Christus, haben sie vielleicht von Valentinus gelernt": auch Irenäus, bevor er die Häresie Valentins definiert, spricht Adv. haer. 6, 6, 1 von zwei Sekten, von denen die erste besonders enge Beziehungen zu unserem Prolog gehabt zu haben scheine: „Es gibt einige, die sagen: Jesus sei das Gefäß (receptaculum) Christi gewesen, und in ihn sei von oben wie eine Taube Christus herabgestiegen . . .. und es sei zwar Jesus Sohn, Vater aber Christus und Christi Vater Gott" (oder wie Corssen 32 liest: Christum patrem = Christus Vater ist Gott). Diesen Gnostikern nun stehe unser Prolog näher als dem durchgebildeten Monarchianismus. Da die Monarchianer, wie wir sie aus Tertullian und Hippolyt kennen, die Logoslehre an sich nicht verwarfen, sondern nur ähnlich der „Kraft des Allerhöchsten" (Lk 1, 35) in eine Wesensbezeichnung Gottes umgedeutet zu haben scheinen, erschließt Corssen aus dem Markusprolog eine Vorstufe des Monarchianismus (43). Mit diesem älteren Standpunkt aber stehe in Übereinstimmung eine kaum verhüllte Polemik gegen das Johannesevangelium (33 f.).

Daß dieser in der Anlage und Färbung von den andern abweichende Prolog dennoch seine Stellung neben diesen gefunden hat, will Corssen daraus erklären, daß der Verfasser

bei den verschiedenen Evangelien von verschiedenen Quellen abhängig gewesen sei, die er miteinander auszugleichen unfähig war. So spiegele sich die Entwicklung der Polemik gegen das vierte Evangelium in ihren verschiedenen Phasen in diesen Dokumenten wider. Da das johanneische Evangelium nicht bloß anerkannt, sondern im 2. Jahrhundert schon an zweiter Stelle angereiht wird, scheinen ihm die Prologe „nur zu bestätigen, was an und für sich wahrscheinlich war: die ursprüngliche Feindschaft der Monarchianer gegen das Evangelium Johannis, seine allmähliche Anerkennung, die doch von irgend welchem Enthusiasmus immer weit entfernt blieb" (39). Die Einwendungen gegen das vierte Evangelium, die der Prolog zu Markus zeige, sollen sich enger mit der Polemik der Aloger berühren (47 ff.), obwohl diese mit den älteren Monarchianern nicht verwandt waren (48).

Es erübrigt sich, diese ganze Argumentation im einzelnen zu zergliedern und als falsch darzutun, nachdem bereits Hilgenfeld[1] folgende ganz andere Deutung des Markusprologs gegeben hat, die zugleich eine Kritik der Aufstellungen Corssens in sich schließt. — Das Argumentum über das Markusevangelium steht zu allerletzt. Der Verfasser desselben, der Lukas später als Markus schreiben läßt, kann also nicht letzteren die Geburtsgeschichte des Herrn schon in den früheren Evangelien, auch bei Lukas, gesehen haben lassen. Den Prolog selbst teilt er in zwei genau begrenzte Abschnitte: der erste handelt vom „initium principii", der andere vom „perfecti evangelii opus". Von der Taufe wird nur im zweiten Abschnitt gesprochen: „denique et perfecti evangelii opus intrans et a baptismo domini praedicare deum inchoans non laboravit nativitatem carnis." Die Worte „per verbum divinae vocis" im ersten Abschnitt beziehen sich also gar nicht auf die Taufe, und von einer Unterscheidung der Person Christi vor und nach der Taufe ist vollends nicht

[1] ZwTh 1897, 441 ff.; s. auch Rose in Rb 1897, 524 ff.; Camerlynck 177—189.

die Rede. — Markus, so beginnt der Prolog, war dem Fleische nach Levit, ja Priester in Israel, dann Christ, des Petrus Schüler; Spuren dieses doppelten Charakters hat er in seinem Evangelium zurückgelassen: er zeigt in ihm, was er seinem Geschlecht und Christo verdankt. Wenn er also sein Evangelium mit dem prophetischen Hinweis beginnt, zeigt er die Ordnung levitischer Auserwählung an. Er spricht ja am Anfang (1, 2—3) von dem Levitensohn, dem Sohne des Zacharias, dem vorherbestimmten Johannes, gesandt auf die Stimme des Engels, der den Erlöser als Wegebereiter ankündigte und darstellte; die „vox angeli adnuntiantis" (Mal 3, 1) ist gleich der „vox clamantis (angeli) in deserto" (Is 40, 3). Damit aber zeigt er, daß nicht nur das Wort Fleisch wurde — einen Satz, den Johannes, wie der Prolog zu Johannes sagt, allein bezeugt (solus ... testatur) —, daß vielmehr auch (sed et) der Leib des Herrn durch das Wort einer göttlichen Stimme beseelt ward, oder die Person des Herrn durch das Wort der göttlichen Stimme in Aktion trat, „de cette voix divine, dont Jean-Baptiste fut l'écho" [1]. Gemeint ist das Prophetenwort: „Siehe, ich sende meinen Engel vor deinem Angesichte, welcher dir den Weg bereiten wird: Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade!" Das wird erklärt: das Wort der göttlichen Stimme soll den Leib des Herrn beseelen! Die Fleischwerdung des Wortes, mit welcher sich die einfache Logoslehre begnügte, soll ergänzt werden durch eine Beseelung des Leibes des Herrn durch das Wort. — Was will Markus mit seiner Darstellung erreichen? Der Leser soll wissen, wem er den Anfang des Fleisches in dem Herrn und des ankommenden Gottes Wohnung (caro im Text ist ein Zusatz) zuzuerkennen hat, nämlich eben dem Worte der göttlichen Stimme, welches nach Markus den Weg des Herrn bereitete [2].

[1] Van Hoonacker in Rb 1900, 235.

[2] Die Deutung Corssens 30: Markus schrieb ..., „damit der Leser wisse, daß er ihm (sc. Markus) verdanke, daß er kennen solle ...", ist unrichtig; „cui" kann sich nicht auf Markus beziehen.

Diese Interpretation scheint auf den ersten Blick den Sinn von „animatum" abzuschwächen; man begreift nicht recht, wie das „Wort der göttlichen Stimme", wenn man es auf den prophetischen Ausspruch beschränkt, gefaßt werden kann als den Leib des Herrn beseelend; der „clamans" ist eigentlich Christus. Jedenfalls aber ist die Interpretation grammatisch die einzig mögliche, und wenn man dem Rechnung trägt, daß der Verfasser sich in Wortspielen, Tautologien und Häufung von Synonymen gefällt, kommt man zu genügend befriedigenden Ergebnissen. — Dieses beseelende Wort einer Gottesstimme, d. h. das von der „Stimme" verkündigte göttliche Wort, welches der Fleischwerdung des Herrn zu Grunde liegt, soll man aber auch in sich selbst, wo es durch Mittönendes, Geräusch der Welt usw. verloren gegangen war, wiederfinden. Die „consonantes" sind also nicht Matthäus, Lukas, die ja den Vorgang genau mit Markus übereinstimmend erzählen, und der Ausdruck enthält keine „Spitze gegen das Evangelium Johannis". „Den λόγος, welcher nur nach dem Johannesevangelium σὰρξ ἐγένετο, erweitert unser Verfasser zu dem λόγος θείας φωνῆς, welcher schon durch Isaias die Beseelung des Herrenleibes ankündigte und noch gegenwärtig die Gläubigen beseelt." [1]

Daß durch Hilgenfelds Deutung die rätselhafte und sehr umständliche Ausdrucksweise des Verfassers völlig klar geworden ist, werden wir nicht sagen können. Die „consonantes", die Hilgenfeld als „Mittönendes, Geräusch der Welt" verstehen will, werden die andern Evangelisten sein, die er in der Reihenfolge Matthäus, Johannes, Lukas in seinem Kodex vor Augen hat. Diese Erklärung begegnet uns auch in dem pseudohieronymianischen „Commentarius in evang. sec. Marcum" aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (M. 30, 589)[2], wo unser

[1] Hilgenfeld a. a. O. 442 A. 2.

[2] Auf den Kommentar hat Wohlenberg in NkZ XVIII (1907) 427—469 die Aufmerksamkeit gelenkt, und Morin in Rbén XXVII (1910) 352—362 auf die Benützung des Markusprologs hingewiesen; nach Morin stammt der Kommentar aus dem 5. Jahrhundert, nach Wohlenberg aus dem 7. Jahrhundert.

Prolog sicher verwertet ist. In der Einleitung beschäftigt sich der Autor mit dem Anfang des Evangeliums, der ihm für die Erkenntnis seiner Eigenart bedeutsam erscheint. Markus lehre den Anfang der evangelischen Predigt (durch Johannes und Jesus), indem er gleich zu Beginn seines Evangeliums auf Prophetenworte hinweise, auf ein Malachias- und ein Isaiaswort. Mit dem ersten, dem Engelzeugnis, belege er urkundlich das Auftreten des Vorläufers Christi, des Johannes, und mit der „Stimme" des Isaias deute er das Fleisch gewordene Wort an. In dem Worte der Stimme, in verbo vocis, d. h. in dem von der „Stimme" verkündigten Worte habe Markus das gefunden, „quod in consonantibus: i. e. in genealogiis dei et hominis, perdiderat": das soll wohl heißen: was er durch Auslassung der Mitlauter, der damit zusammenklingenden Stücke, nämlich der Geschlechtsregister dessen, der Gott und Mensch war, und der Geburtsgeschichte überhaupt, verloren hatte. Mit andern Worten: die Anführung der Isaiasstelle habe den Markus einer Mitteilung über die Herkunft Jesu, sowohl seiner göttlichen wie seiner menschlichen, überhoben.

Nach dem Eingang, dessen Anfang das Wort der Gottesstimme war, tritt Markus in das volle zustandegekommene Werk des Evangeliums ein. Die „Geburt des Fleisches" des Herrn überging er, weil er sie schon in dem Vorhergehenden (1, 2—3) gesehen hatte; die „priores" können nicht, wie Corssen meint, seine Vorgänger, etwa Matthäus und Lukas sein, in direktem Widerspruch zu dem Prolog zu Lukas, wo ausdrücklich bemerkt wird, daß Matthäus und Markus vor Lukas geschrieben haben. Markus beginnt daher mit der Taufe des Herrn die Predigt Gottes oder des Gottesreiches. — Ganz ähnlich hat der Autor des Markuskommentars die Eigenart des Evangeliums charakterisiert. Auch ihm fällt auf, daß dasselbe gleich mit dem vollkommenen Alter Christi beginnt, daß Markus von der Geburtsgeschichte nichts bietet, auch die Versuchungsgeschichte, das vierzigtägige Fasten, die Zurückschlagung des Teufels, den Dienst der Engel nur eben erwähne, also große

Dinge kurz zusammenfasse (magna in brevi comprehendit). Wie der Prolog nennt er den Evangelisten „Petri discipulus, Leviticus genere et sacerdos" und läßt ihn das Evangelium in Italien schreiben.

Der Autor der Prologe ist so weit davon entfernt, die Echtheit des Johannesevangeliums zu verdächtigen, daß er vielmehr in dem Argumentum zu Johannes dem vierten Evangelium einen hervorragenden Platz im Kanon zuerkennt: obwohl es der Abfassungszeit nach das letzte sei, habe es in der Ordnung des Kanons die Stelle nach Matthäus erhalten. Deshalb sieht sich Corssen auch zu der Annahme genötigt, der Verfasser des Prologs zu Markus habe ältere Dokumente benützt, deren Sinn er nicht verstanden habe.

Während Corssen die Prologe in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden sein läßt, und zwar in den Kreisen der römischen Monarchianer — der Monarchianismus sei im ersten Drittel in Rom „offizielle Lehre" gewesen —, hat J. Chapman[1] mit beachtenswerten Gründen den Beweis für die Abfassung durch Priscillian († 385) geführt und Babut[2] die Prologe als Werk eines Priscillianisten des 5. Jahrhunderts ausgegeben. Zahn[3] nimmt sie für den Anhänger Priscillians Instantius in Anspruch auf Grund eines Artikels Morins[4], der jedoch diesem nur die von Schepß 1889 entdeckten 11 Traktate beilegt, aber nicht wagt, ihm auch die Prologe zuzueignen[5]. — Auf jeden Fall aber stimmen wir Chapman[6] bei, der gegen die von Corssen behauptete Übereinstimmung des Markusprologs mit dem Fragmentum Muratorianum bemerkt: „I conclude that the resemblances amount to nothing."

---

[1] Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels, in Rbén XXIII (1906) 335—349; wiederabgedruckt in Notes on the early History of the Vulgate Gospels 217 ff.; s. Morin in Rbén 1909, 278, n. 1. Schon Hilgenfeld a. a. O. 439 hatte auf Beziehungen zu Priscillian aufmerksam gemacht.

[2] Priscillien 294—318. [3] Lukas 738.

[4] Rbén 1913, 153—173: Pro Instantio. [5] Morin 172.

[6] Notes 275, n. 2.

§ 15. Jo Kap. 21 und die Aloger.

Kreyenbühl[1] will aus dem „Anhängsel" Jo 20, 30 f.; 21, 24 f. einen Einwand der Aloger herauslesen, welche erkannt hätten, daß das vierte Evangelium sich mit den übrigen nicht widerspruchslos zur Einheit einer Darstellung der Lehre und des Lebens Jesu zusammenfassen lasse. Der Züricher Philosoph ist überzeugt davon, in seinem umfangreichen Werke den „kristallklaren" Beweis erbracht zu haben, daß das Johannesevangelium eine Kampfesschrift des Gnostikers Menander von Antiochia sei, des bedeutendsten Schülers Simons, gegen das Pseudochristentum des Ignatius von Antiochia; damit sei „die Entlarvung einer der frühesten kirchlichen Fälschungen" geglückt. Menander hat es geschrieben 136/37, die Valentinianer haben es als „Evangelium der Wahrheit" im Gebrauch gehabt und hochgeschätzt. Irenäus vollbrachte in seiner Mitteilung Adv. haer. 3, 11, 9 „ein Meisterstück theologischer Rabulistik", um die Identität des vierten Evangeliums mit dem „Evangelium der Wahrheit" zu vertuschen. Etwa zwanzig Jahre lang hat Menanders Werk „namenlos" seine Verbreitung gefunden und gewaltiges Aufsehen unter den Christen erregt. Dieser ungeheure Eindruck mußte auf die kirchliche Mühle gelenkt, das Evangelium mußte im kirchlichen Sinne korrigiert, emendiert, rektifiziert, umgedeutet und sein unleugbar christlicher Gedankengehalt in die orthodoxe kirchliche Glaubensform gegossen und so dem kirchlichen Vulgär-Christentum dienstbar gemacht werden[2]. Diese kirchlichen Redaktoren saßen in Ephesus; sie verstanden es, durch ihre Arbeit das „Evangelium der Wahrheit" den schmutzigen Händen der Ketzer zu entreißen, und schoben als Verfasser den Apostel Johannes vor. Die Verschleierung und Beseitigung des wirklichen Verfassers gelang so vollständig, daß über 1700 Jahre vergehen mußten, bis die „Zeit der Rettung und historischen Gerechtigkeit" ge-

[1] II 796 ff. [2] I 145.

kommen und es Kreyenbühl vergönnt war, den Betrug aufzudecken. Diese Lösung des „Johannesproblems“ hat den unbestreitbaren Vorzug der Neuheit und braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. — Welche Rolle spielen nun hierbei die Aloger nach Kreyenbühl? Es sind die ehrlichen Leute gegenüber einer Bande abgefeimter Betrüger, der es gelang, nicht nur ihre Zeitgenossen, sondern die ganze christliche Welt zu täuschen. Als nämlich um 160 in Kleinasien der Versuch auftauchte, das jüngste Evangelium als Werk des ephesischen Herrenjüngers Johannes den drei ersten Evangelien ebenbürtig an die Seite zu stellen, erhoben die Aloger energischen Widerspruch. Aber noch mehr! Durch jenen kühnen Versuch war nicht nur der synoptische Typus des Evangeliums gefährdet, sondern es war vor allem durch die Figur des Lieblingsjüngers, welcher zugleich der Verfasser und der ephesische Apostel Johannes sein sollte, der Primat des Stuhles Petri in Frage gestellt. Das durfte nicht sein. Rom durfte sich den durch das Martyrium und die Einsetzung des Petrus zum ersten Bischof der Welthauptstadt durch Jesus selbst verbürgten Vorrang von der Kirche von Ephesus nicht rauben lassen. Es fanden Unterhandlungen statt zwischen Rom und Ephesus, genau wie in der Osterfrage; es wurde eine wirkliche Übereinkunft erzielt, deren Frucht das kirchlich redigierte und approbierte und in den Kanon der Lehr- und Leseschriften aufgenommene „Evangelium nach Johannes“ ist[1]. Das schriftliche Dokument aber dieser Konvention liegt in dem Nachtragskapitel 21 vor. Abgefaßt ist dies in dem Jahrfünft 175—180 und um diese Zeit dem Evangelium von den kirchlichen Redaktoren angehängt. Das Schriftstück hat die Johannesfrage im Sinne der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums für die römische Gemeinde und für Kleinasien entschieden und damit den Kanon des viergestaltigen Evangeliums um das Jahr 200 vorbereitet[2].

[1] II 787. [2] II 755 f. 786 791.

Die Beweise für diese seltsame Konstruktion müssen die Schlußworte des Evangeliums bieten. Schon in der Zweckbestimmung des Evangeliums 20, 30 f. sieht Kreyenbühl einen ersten Schluß von fremder Hand. Der Evangelist wirft 20, 30 einen Rückblick auf seine Arbeit und entschuldigt die Unvollständigkeit derselben mit seinem Endzweck, der ihm nur Begebenheiten zu sammeln erlaubte, die Jesus als gottmenschlichen Messias und Spender des göttlichen Lebens ankündigten. Schon Baur[1] glaubte hier einen Zusatz von fremder Hand erkennen zu können, einen apologetischen Versuch, die Differenz des vierten Evangeliums und der Synoptiker zu heben. „Diese Vermutung ist jetzt Gewißheit, so gewiß, als etwas gewiß sein kann."[2] „Der Harmonisierungsversuch 20, 30 ist das ‚Beruhigungspulver', das den Alogern und den kirchlichen Kreisen überhaupt, denen die Differenz in den Wunderberichten der synoptischen Evangelien und des vierten Evangeliums schweren Anstoß bereitete, verabreicht wurde."[3] Ein Einwand der Aloger nämlich soll nach Kreyenbühl gelautet haben: Das angebliche Evangelium Johannis erzählt das Leben Jesu ganz anders als die Synoptiker, es hat unter anderem Wunder, die jene nicht haben, und umgekehrt, viele Wunder hat es nicht, die jene haben. Somit lügt es, widerspricht den Schriften der übrigen Apostel, also kann es nicht von einem Apostel stammen.

Auf diesen Einwand antworteten die Redaktoren (20, 30 f.): Allerdings hat Jesus noch viele andere Zeichen getan, die in diesem Evangelium nicht aufgezeichnet sind, weil sich der Verfasser auf eine ihm eigentümliche Auswahl beschränkt hat. Aber das ist Nebensache; Hauptsache ist, daß die in dem Evangelium erzählten Wunder in Hinsicht auf Zweck und Absicht, wenn auch nicht bezüglich Zahl und Auswahl, mit der Wundererzählung der andern übereinstimmen. Die Verschiedenheit in der Auswahl der Wundertaten Jesu berechtigt also nicht, einen Widerspruch zwischen den drei ersten und

[1] Theol. Jahrbuch III (1844) 191.
[2] Kreyenbühl II 796 f. [3] II 797.

dem letzten Evangelium anzunehmen, weil Zweck und Absicht aller evangelischen Erzählungen die gleichen sind.

Mit der Flickarbeit des ersten Schlusses stimme ausgezeichnet die Flickarbeit des zweiten Schlusses 21, 24 f. überein. Auch dieser Schluß sei, schon in seiner sprachlichen Form antithetisch, durch die Einsprache der kirchlichen Gegner des Evangeliums bedingt. Da für die Apokalypse der freche Fälscher in der Person des Cerinth gefunden, so lag es den Alogern nahe, auch das Evangelium, überhaupt alle johanneischen Schriften, diesem Fälscher zuzuschreiben. Dieser entschiedenen Bestreitung des Evangeliums durch die Aloger und der Behauptung, Cerinth sei der Verfasser, ist nun als Ansicht der Konvention in Kap. 21 der Satz gegenübergestellt, der ephesische Apokalyptiker, der Lieblingsjünger des vierten Evangeliums, der alte Presbyter Johannes, ist in der Tat der Verfasser (24a). Daraus folgt unmittelbar die Glaubwürdigkeit des Evangeliums (24b). Auch diese Erklärung sei direkt gegen die Aloger zugespitzt. Sie haben geradeheraus gesagt: das den Namen des Johannes tragende Evangelium lügt. Scharf und entschieden und feierlich lautet der kirchliche Gegenentscheid: „Wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist." Und nun blickt der Schlußsatz abermals, ähnlich wie der erste Schluß 20, 30 f., auf den Einwand der Aloger hin, auf welchen gestützt diese das Evangelium als Werk des unter der Maske des Apostels fälschenden und lügenden Cerinth angesehen haben: Jesus hat vieles andere getan und gelehrt, was in diesem neuen Evangelium nicht erzählt ist, und die Berichterstattung dieses neuen Evangeliums stimmt nicht überein mit denjenigen Berichten, die uns die bisherigen Evangelien über das Leben Jesu bieten, also kann das neue Evangelium ein wahres nicht sein und darf nicht mit den übrigen in den Kirchen gelesen werden. — Die Antwort der Redaktoren nun erkennt wie 20, 30 den von den Alogern geltend gemachten Tatbestand vollkommen an: Gewiß hat Jesus sehr vieles getan und gelehrt, was in allen Einzelheiten in diesem Buche nicht dargestellt ist. Insofern kann gesagt

werden, daß die Berichterstattung mit derjenigen der übrigen Evangelien nicht übereinstimmt, welche viele andere Einzelheiten aus dem Leben Jesu enthalten. Allein diese Abweichung ist kein Widerspruch, sondern beruht lediglich darauf, daß der Presbyter und Lieblingsjünger Johannes wie die übrigen Berichterstatter sich auf eine kleine Auswahl der Lehren und Taten Jesu hat beschränken müssen: Eine vollständig in alles einzelne gehende Darstellung ist nicht möglich, da sonst die Welt die Bücher nicht fassen könnte (25), mit andern Worten: dem Gesamtleben Jesu gegenüber bedeuten alle einzelnen Berichterstattungen eine bloß fragmentarische Auswahl: Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt und nicht möglich, also verhalten sich auch die einzelnen Evangelien zueinander nicht als widersprechende Berichte, sondern lediglich als eine voneinander abweichende Auswahl aus einer Fülle des Stoffes, die keines der Evangelien καθ' ἕν zur Darstellung bringt. — Ob die Aloger von dieser Harmonistik, die ihre Bedenken zum Schweigen bringen sollte, befriedigt gewesen, wissen wir nicht, wohl aber, daß die Gesamtkirche sich auf den Standpunkt der kirchlichen Redaktoren gestellt und das vierte Evangelium mit seiner Auswahl von Wundertaten Jesu und seiner Abzweckung vollkommen den synoptischen gleichgestellt habe [1].

Das sei der Anteil, den die zwischen 160 und 170 in Kleinasien auftretenden Aloger von der zwischen Ephesus und Rom zwischen 175 und 180 getroffenen und in Kap. 21 fast protokollarisch festgelegten Vereinbarung gehabt hätten, eine Konvention, welche das johanneische Evangelium geschaffen, es mit den synoptischen Evangelien auf eine Linie gestellt und somit den Abschluß der Evangeliensammlung in einer Vierzahl ermöglicht und vorbereitet hätte.

Diese ganze Phantasie über die Konvention von Ephesus und Rom ist um kein Haarbreit besser als die einstigen Kompromißromane Baurs und Schweglers: Tendenzkritik

[1] Kreyenbühl II 755 f. 786 785 798 ff.

im schlimmsten Sinne. Ähnlich ist nach C. Erbes[1] Jo 21 als Denkmal der Versöhnung des Ostens und Westens verfaßt, und nach P. W. Schmiedel[2] ein Empfehlungsschreiben an die Großkirche, weil die Anhänger des Verfassers des Evangeliums hätten fürchten müssen oder sogar wahrnahmen, daß das Buch wenig Anklang fand, da Petrus in der christlichen Kirche, besonders in Rom, bereits zu hohem Ansehen gelangt war: daher in Kap. 21 die auffallende Anerkennung für Petrus, der beauftragt wird, Jesu Schafe zu weiden, d. h. die Kirche zu lenken, und dem der Martertod als Ehre in Aussicht gestellt wird. Auch Loisy[3] sieht in Kap. 21 einen Nachtrag, dessen unbekannter Verfasser „mit der römischen Tradition und dem in der römischen Kirche vorhandenen Bewußtsein vom Primat Roms“ rechnen mußte. Auf die Fragen, welche den Charakter des ganzen Schlußkapitels des Johannesevangeliums betreffen, haben wir jedoch hier nicht einzugehen[4]. Es genügt, wenn wir die Aufstellungen Kreyenbühls kurz kritisieren.

Es bleibe dahingestellt, ob Kap. 21 echt oder unecht, jedenfalls war das Kapitel in den den Gemeinden übergebenen Abschriften enthalten, da sämtliche Handschriften und auch Übersetzungen es bieten. Es muß deshalb als sicher gelten, daß das ganze Kapitel — einerlei, ob es vom Verfasser des Evangeliums oder einem andern herrührt — dem Evangelium beigefügt wurde, bevor dasselbe weiteren Gemeinden übergeben wurde[5]. „War dies einmal geschehen“, bemerkt Zahn[6] mit Recht, „so konnte keine Macht der Erde verhindern, daß Exemplare ohne Kap. 21 gelesen und vervielfältigt wurden. Was man diesem Urteil

[1] Zeitschrift für Kirchengeschichte 1901, 9. [2] A. a. O. 14 f.

[3] Le quatr. Évang. 943; s. dagegen Jülicher, Einleitung[6] 351 f.; Calmes, Jean 466—473.

[4] Siehe hierüber die Schriften von M. Eberhardt, Evangelium Johannes Kap. 21 (Leipzig 1897) und K. Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evangelium Johannes Kap. 21 (Leipzig 1904); vgl. Zahn, Einleitung II[3] 492—507.

[5] Siehe Gutjahr, Glaubwürdigkeit 185.

[6] Einleitung II[3] 493, gegen Kreyenbühl ebd. 776.

entgegenhalten könnte, wäre nur die phantastische und keinerlei Widerlegung werte Vorstellung von der Bildung des Evangelienkanons durch eine Behörde, welche Recht und Macht über die ganze Christenheit gehabt hätte, alle bereits verbreiteten Abschriften eines Evangeliums einzuziehen und zu vernichten, und an deren Stelle die kanonische Rezension desselben Evangeliums einzuführen." Wir treffen auch Jo 21 längst vor den Jahren 175—180 an, also kann das Nachtragskapitel nicht das Dokument des rätselhaften Kompromisses sein. Das um die Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzende Petrusevangelium bekundet in Vers 60[1] Kenntnis des Schlußkapitels, ebenso hat Leucius unter anderem seinen Petrus auf Grund von Jo 21, 25 und 1 Jo 1, 1—4 seine Grundsätze über den beschränkten Wert des geschriebenen Evangeliums entwickeln lassen[2]. Auch Tatian hat nach dem übereinstimmenden Zeugnis des arabischen und des lateinischen Diatessarons sein Werk mit Jo 21, 25 geschlossen[3], und die Aussage des Papias im Cod. Vat. Alex. lat. 14 (Evang. Ioh. manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto) gibt einen verständlicheren Sinn, wenn das Evangelium bereits mit dem Nachtrag ausgestattet war, welcher durch 21, 24 den Schein erwecken konnte, als ob nicht Johannes selbst, sondern andere nach seinem Tode das Evangelium herausgegeben hätten[4]. Harnack, der zugesteht, daß derjenige, der Kap. 1—20 geschrieben, auch Kap. 21 verfaßt hat[5], läßt die vier Evangelien am Anfang des 2. Jahrhunderts in Kleinasien (Ephesus) zusammentreffen, nicht als Schriften, von denen jede einzelne für sich erschöpfend der Aufgabe entspricht, die sie sich gestellt haben, sondern als Bücher, welche gemeinsam das Evangelium darstellen[6]. Danach geht es also nicht an, in 20, 30 und

[1] Zahn, Das Evangelium des Petrus 50. Horn a. a. O. 150—152.
[2] Zahn, Forschungen VI 195; Grundriß[2] 31. [3] Zahn, GK II 554.
[4] Zahn, Einleitung II[3] 503 A. 2. [5] Chronologie 676.
[6] Entstehung des Neuen Testaments 54 ff. Auch nach W. Bauer (Johannes 185) ist das Evangelium ohne Kap. 21 gar nicht in Umlauf gewesen

21, 24 f. eine Antwort auf die Einrede der Aloger zu sehen. Diese nahmen auch gar nicht an den verschiedenen Wundererzählungen bei Johannes im Unterschied von den früheren Evangelien Anstoß und wurden nicht etwa durch den wahrgenommenen Mangel an Vollständigkeit zur Verwerfung des vierten Evangeliums geführt, wie Kreyenbühl uns glauben machen will, sondern empfanden nur die Differenz in der Reihenfolge der erzählten Begebenheiten und in den Passahfesten. Auch die Aloger, wenn sie Cerinth als Verfasser ausgaben, leugneten nicht, daß das Evangelium zu Lebzeiten des Apostels Johannes entstanden und seitdem „in der Kirche" sei, was immer auch Kreyenbühl dagegen einwenden möchte. Daß die Autorität des Evangeliums in Frage gezogen oder bestritten wurde, ist aus dem Schluß keineswegs erweislich; es ist doch Jo 20, 30 31, ähnlich Lk 1, 4, nur betont, daß dieses Evangelium die Sicherheit im Glauben fördern wolle, und 21, 25 nur erklärt, daß auch mit dem von den Synoptikern Erzählten die Reden und Taten Jesu nicht erschöpft seien. Wie wenig an eine absichtliche Konstatierung der johanneischen Autorschaft zu denken ist, ergibt sich schon daraus, daß man in 21, 24 mehr eine „Verschleierung" des Gewährsmannes oder Berichterstatters hat sehen wollen und von dem „ganzen helldunkeln Hintergrund" spricht, aus welchem die geheimnisvolle Gestalt des Ungenannten hervortrete [1]. Kreyenbühl bezeichnet die Abweisung der Aloger in Kap. 21 als „gänzlich mißlungen", die Auskunft, die ihnen von den Redaktoren gegeben wird, in jeder Hinsicht als „klägliche", die zweite Zurückweisung geradezu als „kindisch" [2], da es sich im vierten Evangelium

und Kap. 21 geschrieben sehr bald nach Kap. 1—20, die um die Zeit 100 bis 125 (S. 5) entstanden seien.

[1] Holtzmann, Einleitung [3] 455. Auch nach Wernle in ZntW I (1900) 61 f. kann der Evangelist „von einem gewissen Versteckspiel nicht freigesprochen werden, da er die Gestalt des Lieblingsjüngers eingeführt hat" und im Anhang (c. 21) „den großen Ungenannten selbst erst durch eine ungenannte Autorität empfehlen läßt".

[2] II 801 f.

nicht um eine andere Auswahl der Wunderzeichen handle, sondern um einen ganz andern Charakter und eine ganz andere Tendenz dieser sog. σημεῖα. Jedoch die Verbindung überhaupt, in welche die Aloger mit Jo 21 gebracht werden, ist eine von aller Geschichtlichkeit und Wirklichkeit absehende Konstruktion und gehört wohl zu den von Corssen [1] gekennzeichneten „phantastischen Hirngespinsten".

§ 16. Ist Cajus der einzige Aloger?

Wir haben bereits in § 12 (S. 163 ff.) auf die Beziehungen zwischen Cajus von Rom und dem von Epiphanius „Aloger" genannten Kreise hingewiesen. Ersterer erklärte in der Zeit 199—217 n. Chr. gegenüber den Montanisten in Rom die Apokalypse für eine dem Apostel Johannes untergeschobene Schrift des Häretikers Cerinth, dem er nach Bar Ṣalibi auch das vierte Evangelium zugeschrieben hat. Hippolyt hat ihn in einer eigenen Schrift, „Kapitel gegen Cajus" betitelt, bekämpft, in welcher er die wohl in dem Dialog des Cajus gegen Proklus vorgebrachten Einwürfe gegen beide Schriften widerlegte. — Epiphanius (Hippolyt) kennt Leute, welche Evangelium und Apokalypse des Johannes verwarfen und dem Häretiker Cerinth zuschrieben, weil nach ihrer Meinung zwischen der evangelischen Überlieferung im vierten Evangelium und jener in den andern Evangelien eine Spannung und Unstimmigkeit bestehe und in der Offenbarung sich ein phantastisch fremdes Element der Frömmigkeit zeige: eine Stellungnahme zum Montanismus gibt sich nicht zu erkennen. Es sind Zeitgenossen Hippolyts, die so sprechen und ihre Einwürfe gegen die Johannesschriften in präziser Form in einer Schrift werden niedergelegt haben, welche Hippolyt in der Apologie für das Evangelium und die Apokalypse zurückgewiesen hat. Auch diese Gegner der Johannesschriften können im Abendland, näher in

[1] GgA 1902, Nr. 8.

Rom, gesucht werden. Ihre Kritik an der Apokalypse weist starke Berührungspunkte mit der Kritik des Cajus an demselben Buche auf. Auch ihre Kritik des Evangeliums hat Ähnlichkeit mit der des Cajus, wie sie uns Bar Ṣalibî überliefert hat. Die Gegner des vierten Evangeliums, die Irenäus kennzeichnet (§ 2), lehnen als Antimontanisten das Evangelium vom Parakleten ab. Daß sie auch die Apokalypse als nicht vom Apostel Johannes herrührend bestritten haben, wird uns nicht gemeldet; desgleichen hören wir nichts davon, daß sie Cerinth als Verfasser johanneischer Schriften ausgegeben haben.

In welchem Verhältnis stehen diese von Irenäus, Hippolyt, Epiphanius gekennzeichneten Gegner der Johannesschriften zueinander?

In neuerer Zeit hat man die historische Realität der Aloger überhaupt geleugnet und den ganzen „Alogismus" zusammengefaßt in die Person des einen Cajus[1]. Nach E. Schwartz[2] handelt es sich um einen Mann, um einen klaren und gewandten Schriftsteller, der niemand anders sei als Cajus. — Er wäre allerdings mit seiner Bestreitung der Johannesschriften nicht durchgedrungen, hätte aber doch eine tiefe und nachhaltige Wirkung ausgeübt. Aus dem orthodoxen römischen Presbyter Cajus hätte Epiphanius dann unsinnigerweise die Sekte der Aloger herausgesponnen. „On ne connait au second siècle d'autre Aloge que Caius de Rome", behauptet auch Ladeuze[3]. Alle Nachrichten der alten Ketzerbestreiter über

[1] So Salmon, Hermathena VIII (1892) 185; Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi 40; Ladeuze a. a. O.; Kreyenbühl a. a. O.; Jülicher, Einleitung[6] 449; Heitmüller in ZntW 1914, 191; Chapman, John the Presbyter 53; Rbén XXX (1913) 236. Die Ansicht ist nicht ganz neu, denn schon H. Ewald (Johannesschriften II 304 399) sprach die ähnliche Meinung aus: Epiphanius hat wohl einen einzigen ungenannten Schriftsteller zu einem ganzen Haufen von Alogern vergrößert; anderseits haben Storr (Zweck der evangelischen Geschichte 63) und Eichhorn (Einleitung II 413 f.) Cajus für einen Aloger erklärt.

[2] A. a. O. 30—44. Später hat Schwartz seine Ansicht modifiziert in ZntW 1914, 210 ff.

[3] A. a. O. 50; vgl. derselbe in Rb 1907, 569.

die Opposition gegen johanneische Schriften werden somit auf die Mitteilungen über Cajus zurückgeführt.

Diese Identifizierung der Gegner mit dem einen Cajus erscheint auf den ersten Blick recht verlockend: ist sie aber annehmbar?

Es ist zunächst sehr bemerkenswert, daß Irenäus, Dionysius von Alexandrien, Hippolyt, Epiphanius, Filastrius, wo immer sie von Gegnern der Johannesschriften reden, den Plural gebrauchen. Das läßt doch an eine Gruppe von Gegnern denken. So hat Dionysius doch statt durch τις durch ein unbestimmtes τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν den Ursprung des schroffen Urteils gegen die Apokalypse bezeichnet (Eus., Hist. eccl. 7, 25), was um so auffallender wäre, wenn er ausschließlich oder wenigstens vornehmlich die Schrift des Cajus im Auge gehabt hätte; er kennt also wohl Gesinnungsgenossen, welche die Meinung des Cajus teilten oder sich angeeignet hatten, deren Sprachrohr Cajus war. Auch bei Irenäus sind es mehrere (ἄλλοι), welche die Gestalt des Johannesevangeliums nicht zulassen (Adv. haer. 3, 11, 9). Hippolyt allerdings hat, wie wir aus den Fragmenten seiner Schrift gegen Cajus erkennen, allein die prägnanten Einwände dieses einen Gegners vor sich, der die neue Kontroverse hervorgerufen hatte. Epiphanius und Filastrius wieder reden von den Alogern im Plural. Aber ersterer gibt dreimal die Einrede des Gegners im Singular wieder: Τί, φησίν, εἶπεν, n. 4; ὅτι, φησίν, ὁ Ἰωάννης ἔφη περὶ δύο Πάσχα, n. 22; τί με, φησίν, ὠφελεῖ ἡ Ἀποκάλυψις, n. 32. Es scheint also hier ein Individuum zu reden, keine Schule oder Gruppe. Jedoch liegt in der Lebhaftigkeit der Darstellung, wo er einen einzelnen apostrophiert, nur die Einführung eines Zitats mit φησίν vor, bei welchem ein bestimmtes Subjekt überhaupt nicht zu ergänzen ist („es heißt")[1]; in lebhafter Polemik hat Epiphanius

[1] Die Aneinanderreihung mannigfacher Ausführungen in den Exc. ex Theod. bei Klemens von Alexandrien ist bald mit φησίν, bald mit φασί, bald mit οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου φασί, bald unter Nennung des Theodotus als Ge-

auch sonst Häretiker, die längst verstorben, persönlich angeredet, z. B. n. 12 Cerinth und Ebion; vgl. 31: καὶ ὁρᾷς . . . Epiphanius kennt auch sehr wohl den griechischen Sprachgebrauch, wenn er Haer. 66, 41 bemerkt, daß es Gewohnheit sei, im Plural zu reden, wenngleich nur ein einzelner gemeint sei, und mugekehrt (εἰώθαμεν γὰρ τὰ ἑνικὰ πληθυντικὰ λέγειν καὶ τὰ πληθυντικὰ ἑνικά; Dind. III 60). Daß Epiphanius aber an eine Mehrheit von Gegnern der Johannesschriften denkt, geht aus n. 33 hervor, wo er hervorhebt, daß nur τινὲς ἐξ αὐτῶν gegen Offb 2, 18 eine Einwendung machten. In seiner Vorlage ist also von mehreren Gegnern die Rede gewesen.

Der Plural, in dem die Gegner genannt werden, soll jedoch nach Schwartz und Ladeuze[1] wenig beweisen, da οἱ περὶ Ἀρίσταρχον nicht heiße: „die Schule Aristarchs", sondern einfach: Aristarch; den Gegner zu multiplizieren sei traditioneller Stil der Polemik. — Es ist richtig, daß οἱ περί, ἀμφί τινα bei den griechischen Grammatikern auch eine Person allein bedeutet: οἱ περὶ Ἀπίωνα = Ἀπίων[2]. Aber zunächst wird doch damit eine Person mit ihren Begleitern, Anhängern, Schülern, Gesinnungsgenossen bezeichnet; die Person gilt als Vertreter einer Mehrheit: ὁ δὲ εἷς κατὰ τὴν συνήθειαν τῆς χρήσεως ἐκ προσώπου πολλῶν πληθυντικῶς διηγεῖται (Epiph., Adv. haer. 66, 41: Dind. III 61). Zudem lesen wir bei Irenäus, Epiphanius gar nicht den Ausdruck: οἱ περὶ Γάϊον oder einen ähnlichen.

Gegen die Identifizierung der Antimontanisten mit Cajus von Rom erheben sich vor allem chronologische Bedenken. — Eusebius setzt den Dialog des Cajus mit Proklus unter das Pontifikat Zephyrins, d. i. zwischen 198 und 217 (Hist. eccl. 2, 25, 6). Der Bischof von Lyon hat das dritte Buch seines Werkes gegen die Häresien aber in der zweiten Hälfte des Pontifikats des

---

währsmann angeführt; s. Heinrici, Valentinische Gnosis 88; Preuschen in PRE[3] XX 399.

[1] Schwartz 33. Ladeuze 54 56.

[2] Siehe Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II[3] 270; Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[2] 135.

Eleutherus (174—189) in der Regierungszeit des Kaisers Commodus (180—192) verfaßt[1]. Man müßte nun annehmen, daß Cajus längst vor Abfassung des Dialogs seine Anschauungen über die Apokalypse und das Evangelium des Johannes verbreitet habe und Irenäus dank seinen Beziehungen zu Rom über sie hinlänglich unterrichtet war. Das bereitet aber unlösliche Schwierigkeiten. Schwartz und Ladeuze[2] wagen deshalb die Vermutung auszusprechen, Eusebius, der das Jahr 173 (172) als Geburtsjahr des Montanismus annimmt[3], habe die Anfänge desselben überhaupt zu spät angesetzt; damit hänge zusammen, daß er auch den Dialog in eine spätere Zeit verlegt habe. Statt 172 sei mit Epiphanius das Auftreten des Montanus in das Jahr 156 zu setzen, und der Dialog sei schon gegen 160 oder nach Ladeuze zwischen 170 und 180 publiziert worden. Daß man in dieser Zeit (170—180) sich in Rom mit dem Montanismus beschäftigt hat, wissen wir ja von Irenäus. Hippolyt habe den Dialog dann 70 Jahre später widerlegt: man denke an Origenes, der auch erst nach etwa 70 Jahren die Schrift des Celsus widerlegt habe.

Irenäus überbrachte 177 oder 178 Papst Eleutherus zwei den Montanismus betreffende Schreiben, das eine von der Gemeinde zu Lyon, das andere von mehreren inzwischen vollendeten Märtyrern zu Lyon, und in derselben Angelegenheit gingen vonseiten der Märtyrer sowohl wie vonseiten der Gemeinde auch Schreiben an die Brüder in Asien und Phrygien ab (Eus., Hist. eccl. 5, 3, 4 bis 4, 2; vgl. 5, 1, 1—3). In welchem Sinne der Brief gehalten war, dessen Anfang hier mitgeteilt wird, zeigt 3, 4. Die Märtyrer redeten zum Frieden, empfahlen also in Rom wie in Phrygien und Asien eine den Montanisten entgegenkommende Haltung[4]. Man setzte also in Lyon eine entschiedene, aber auch schroffe Haltung gegenüber der neuen Prophetie bei Eleutherus voraus

[1] Siehe Bardenhewer, Geschichte I[2] 406.
[2] Schwartz 41 f. Ladeuze 59, n. 1. [3] Siehe Labriolle, Crise 571.
[4] Siehe Zahn, Forschungen V 43 f.; Voigt 71 ff.

und glaubte einem milderen Auftreten das Wort reden zu sollen. Der Zeitlage nach könnte also wohl schon in dieser Zeit die Streitrede des Cajus und Proklus stattgefunden haben. Aber Eusebius sagt doch ausdrücklich, daß Cajus zur Zeit Zephyrins gelebt hat (Hist. eccl. 2, 25, 6); da er mit seinen Augen den Dialog gelesen hat, so mußte er wohl über die Zeit, aus der er stammte, informiert sein. Der „Wahrheitsgemäße Beweis" des Platonikers Celsus, welcher bereits 178 an die Öffentlichkeit getreten war, wurde allerdings erst ca. 248 von Origenes widerlegt. Aber Anlaß hierzu bot aller Wahrscheinlichkeit nach die damalige Jubelfeier des tausendjährigen Bestehens des römischen Reiches, welche die Schrift des Celsus gleichsam von neuem wieder in Umlauf gesetzt haben mochte[1]. Wenn Hippolyt nach 70 Jahren den Dialog des Cajus noch einer Widerlegung würdigt, so müßten gerade damals seine Angriffe auf die Johannesschriften ein gesteigertes Interesse gefunden haben. Wir wissen, daß man sich nicht bloß unter Papst Eleutherus, sondern auch unter seinen Nachfolgern in Rom angelegentlichst mit dem Montanismus beschäftigt hat. Nach den scharfsinnigen Darlegungen Zahns ist Viktor I. (189—198) der Papst gewesen, zu dem Praxeas aus Kleinasien nach Rom kam und Aufschluß über das Treiben der Montanisten gab und dadurch ihn veranlaßte, die bereits beschlossene Gemeinschaft mit den Montanisten wieder aufzuheben und die schon erlassenen „Litterae pacis" zu verzögern (Tert., Adv. Prax. 1); nach andern wäre es Papst Zephyrin gewesen, dem Praxeas sich genähert hätte. Die hierdurch herbeigeführte Beunruhigung der Gemüter könnte immerhin die Abfassung einer Gegenschrift Hippolyts ums Jahr 207 erklären. Aber dann wäre Cajus in jener Zeit nicht mehr der einzige Gegner gewesen, gegen den Hippolyt sich wandte, sondern die in seiner veralteten, nunmehr gleichsam neu aufgelegten Schrift vorgetragenen Ideen wären von vielen Gesinnungsgenossen und Gegnern der Mon-

[1] Siehe Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I 265 ff.

tanisten geteilt worden, also wäre Cajus nicht mehr der einzige „Aloger", zu dem er gemacht wird. Dazu kommt, daß wir keineswegs berechtigt sind, die Einwürfe gegen das Evangelium bei Irenäus denen des Cajus und der Aloger bei Hippolyt-Epiphanius gleichzusetzen (s. § 12, S. 171 f.). Irenäus schweigt auch über eine Opposition, welche die Apokalypse fand, und nennt uns keinen Namen, ebensowenig wie Epiphanius oder vielmehr Hippolyt in seiner Apologie. Sie alle hätten sich nicht gescheut, Cajus als Gegner johanneischer Schriften bloßzustellen trotz etwaiger Verdienste, die er sich um die römische Kirche erworben hätte. Wer Schriften der Apostel, die allgemein anerkannt wurden, als solche beanstandete und mit Gründen, wie den uns überlieferten, angriff, verdiente sicher in ihren Augen keine Schonung, wie die scharfe Bekämpfung durch Hippolyt uns lehrt. Irenäus stellt ja auch die antimontanistischen Gegner des vierten Evangeliums neben die Häretiker Marcion und Valentin. Das Silentium des Irenäus und Hippolyt findet nur darin seine Erklärung, daß damals Cajus noch keine Rolle spielte und sie sich also mit ihm nicht zu beschäftigen brauchten.

Was Labriolle[1] sonst noch gegen die Identifizierung des Cajus mit den Alogern geltend macht, ist von geringem Belang. So wenn er sagt, Epiphanius in n. 33 behaupte das Zusammenwohnen der Montanisten und Aloger in Thyatira, letztere dürften also nicht um den Preis einer Textkorrektur nach Rom verpflanzt und mit Cajus gleichgesetzt werden. Aber die Korrektur des Textes in n. 33 ist sehr wohl begründet, ja gefordert, wenn überhaupt ein Sinn in die Stelle hineingebracht werden soll (s. § 13, S. 185 f.). Die Notwendigkeit solcher Textverbesserungen bei Epiphanius kann nicht bestritten werden; es kommt doch schließlich darauf an, daß eine Stelle nach Form, Inhalt und Zusammenhang einen verständlichen Sinn gibt, nicht allein auf die Autorität noch so alter oder renommierter Handschriften[2].

[1] Crise 286.

[2] Siehe das komplizierte Stemma bei Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius 45.

Wir haben aber gesehen, daß Epiphanius in n. 33 von einem Zusammenwohnen der Montanisten und Aloger nicht redet, ja die Aloger überhaupt nicht in eine direkte Beziehung oder einen Gegensatz zum Montanismus bringt. Labriolle ist ferner der Meinung, die Entstehung einer so radikalen Reaktion gegen den Montanismus, wie die Aloger sie bekunden, sei in Rom weniger zu begreifen als in Asien, wo der Kampf brennend war und gewisse Antimontanisten sich geneigt fühlten, zu allen Mitteln, selbst zur Leugnung apostolischer Schriften, zu greifen, um dem Unheil zu begegnen, das sie kommen sahen; hier von Kleinasien ging die Bewegung des Montanismus aus, hier auch sei der erste und schwerste geistige Kampf gegen denselben geführt worden. — Eusebius, der die nun verschollenen Urkunden des antimontanistischen Kampfes in Kleinasien kannte [1], die Streitschriften des Anonymus aus dem Jahre 192/93, des Apollonius vom Jahre 196/97, des Miltiades und Claudius Apollinarius, weiß uns nichts von einer Opposition gegen die Johannesschriften zu melden, im Gegenteil berichtet er (Hist. eccl. 5, 18, 14; ed. Schwartz 205), daß Apollonius „Zeugnisse der Apokalypse des Johannes" gebrauchte; der anonyme Antimontanist spielt wahrscheinlich auf den Schluß der Apokalypse (22, 18 19) an (Eus., Hist. eccl. 5, 16, 3; ed. Schwartz 197). Daß schon Melito von Sardes, der immerhin sich an den Verhandlungen über die eine Prophetie beteiligt haben mag, die Verteidigung der johanneischen Schriften zu führen sich genötigt gesehen hat, wie Bonwetsch [2] behauptet, ist unerweislich. Er scheint, ähnlich wie später Irenäus, eine unentschiedene, abwartende Haltung gegenüber dem Montanismus beobachtet und in seiner Schrift „Von der Offenbarung des Johannes"

[1] Siehe Bardenhewer, Geschichte I [2] 430 ff.

[2] PRE XIII [3] 419. Die von Bonwetsch (Geschichte 22) in dem von Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 2) überlieferten Titel: Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου (ed. Schwartz 162) versuchte Konjektur εὐαγγελίου (statt διαβόλου) ist doch zu gewagt, da Rufin und Hieronymus beide Titel unterscheiden; s. Bardenhewer a. a. O. I [2] 459.

dem Chiliasmus das Wort geredet zu haben[1]. Zu einer Verteidigung johanneischer Schriften ist es im 2. und 3. Jahrhundert nur im Abendlande gekommen. Wir wissen ja, daß die montanistische Bewegung bald vor das römische Forum gebracht wurde und fast von einem römischen Bischof anerkannt worden wäre. Briefe montanistischer Gemeinden Kleinasiens nach Rom, in welchen eine Anerkennung der neuen Prophetie nachgesucht wurde, lassen sich aus den Klagen Tertullians (Adv. Prax. 1; vgl. Eus., Hist. eccl. 5, 3, 4) erschließen. Irenäus schrieb selbst in dieser Angelegenheit nach Rom. Rom war damals das Zentrum der Bewegung. In dieser erregten Zeit konnten Gegner der Montanisten sich verleiten lassen, Schriften, welche diese mißbrauchten, abzuleugnen. Das ist im Abendland und im fernen Rom eher begreiflich als in Kleinasien, der Heimat der Schriften, wo die Tradition über ihren johanneischen Ursprung eine gesichertere war und dankbare Schüler und Jünger die Erinnerung an den Umgang mit dem geliebten Lehrer und seine unvergleichlich gesegnete apostolische Wirksamkeit in den Kirchen Kleinasiens andauernd pflegten, in denen er fortlebte, wie Polykrates von Ephesus um 190 an Viktor schreibt, als „der an der Brust des Herrn gelegen", der „Priester, welcher das hohepriesterliche Stirnband trug", „der Zeuge und Lehrer" (Eus., Hist. eccl. 5, 24, 3; ed. Schwartz 211)[2]. Sehr wenig wahrscheinlich ist zudem, daß in Asien, wo man die Erinnerung an die Begegnung des Apostels mit Cerinth, „dem Feinde der Wahrheit", festhielt (Iren., Adv. haer. 3, 28, 6; 4, 14, 6), die Ansicht aufkommen konnte, der Häretiker selbst sei der Autor der Johannesschriften, erst recht nicht, wenn nach der Hypothese des Irenäus das Evangelium direkt zur Bekämpfung der Irrlehren Cerinths geschrieben wäre. Diese Anschauung konnte doch auf irgend eine Glaubwürdigkeit nur rechnen in Gegenden, wo Cerinth nicht weiter

[1] Siehe Bardenhewer 458 f.

[2] Siehe zur Erklärung der Ausdrücke Weiß, Einleitung[3] 346 A. 2; Zahn, Einleitung II[3] 473; Belser, Einleitung[2] 360 f.

bekannt war als durch seinen Namen und seine chiliastischen Erwartungen.

Aber daß die Aloger, welche die Johannesschriften beanstandeten, dies wirklich aus Abneigung und Opposition gegen die Montanisten taten und die Bekämpfung der letzteren der Hauptgrund für die Bestreitung der Schriften war, erfahren wir aus Epiphanius-Hippolyt gar nicht. Wenigstens spielte diese Gegnerschaft gegen die neue Prophetie bei ihnen keine Hauptrolle. Somit bietet das Auftreten dieser „nüchternen Kritiker", wie man sie genannt hat, in Rom [1], fernab von Phrygien, keine Schwierigkeit. Hippolyt würde nicht verteidigt haben, was niemand angegriffen hatte. Daraus folgt, daß jene Einwürfe gegen Evangelium und Apokalypse des hl. Johannes am Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom in Umlauf waren [2].

Die von der synoptischen Geschichtserzählung abweichende Erzählung des vierten Evangeliums gab den Anstoß zur Leugnung des apostolischen Ursprungs und Zuweisung desselben an Cerinth. Die Polemik gegen dasselbe beruhte gar nicht auf dogmatischen Vorurteilen gegen den Logos. Desgleichen sprach man die Apokalypse wegen ihrer vielfach fremdartig und phantastisch erscheinenden Beschaffenheit und Einkleidung dem Apostel Johannes ab und gab sie als Machwerk desselben Ketzers Cerinth aus, weil man auch in ihr Widersprüche zu andern apostolischen Schriften wahrzunehmen glaubte. Wenn einige Jahre später Cajus in Rom dasselbe tat, so hat er es wohl nicht unabhängig von den Alogern getan [3]. Es wäre sonst schwer begreiflich, daß auch er gefunden hätte, die Apokalypse enthalte Dinge, die nicht von einem apostolischen Manne herrühren können, das vierte Evangelium widerspreche der synoptischen Überlieferung des Evangeliums, und der Ketzer Cerinth sei Urheber beider, obwohl für diesen als Verfasser sachlich gar nichts sprach und dieser Name lediglich durch

[1] Auch Sanday (238) spricht von „one small coterie at Rome".
[2] Siehe Harris, Hermas in Arcadia 56 f.
[3] Vgl. Kreyenbühl II 799.

die Verbindung des Mannes mit Ephesus und durch den „großen Apostel“ dargeboten war, dessen Maske Cerinth angenommen hätte. So hat Cajus sich im Kampfe gegen die Montanisten der schon von andern aufgestellten Behauptung von der Verfasserschaft des Cerinth angeschlossen. Das wäre somit der „große Erfolg“ der „Aloger“ [1] gewesen, daß Cajus ihrer Auffassung zustimmte und so das johanneische Schrifttum für weitere Kreise der Kirche kompromittiert wurde.

[1] Kreyenbühl a. a. O.

Von demselben Verfasser
sind im gleichen Verlag erschienen:

Die alexandrinische Übersetzung
des Buches Daniel
und ihr Verhältnis zum massorethischen Text
(Biblische Studien II, 2—3)

*

Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben
des neuen Testaments
und ihre Gegner
(Biblische Studien VII, 5)

*

220.48
B625 478

5445

BLUDAU, A. BS2.1-2

AUTHOR

Die Ersten Gegner der Joannes-

TITLE schriften

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - COS	

5445